

El orden tutelar : sobre las formas de autoridad en América Latina	Título
Nugent, Guillermo - Autor/a	Autor(es)
Lima	Lugar
Desco CLACSO	Editorial/Editor
2010	Fecha
Colección Becas de Investigación	Colección
Estado; Memoria; Secularización; Iglesia católica; Libertad de opinión; Instituciones públicas; Sexualidad; Poder; Análisis social; América Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20120419121107/elorden.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



EL ORDEN TUTELAR

Sobre las formas de autoridad en América Latina

Guillermo Nugent



CLACSO

desco

EL ORDEN TUTELAR
Sobre las formas de autoridad en América Latina

CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES
CLACSO

EL ORDEN TUTELAR

Sobre las formas de autoridad en América Latina

Guillermo Nugent



CLACSO

Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, **desco**

Código 13605

NUGENT, Guillermo

El orden tutelar: Sobre las formas de autoridad en América Latina. - Lima:

desco: CLACSO, 2010. 165 p.

Poder / Sexualidad / Análisis cultural / América Latina



Editor Responsable: Emir Sader – Secretario Ejecutivo de CLACSO

Coordinador Académico: Pablo Gentili – Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

Área de Producción Editorial y Contenidos Web

Responsable Editorial: Lucas Sablich

Director de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Av. Callao 875 | piso 4º G | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail clacso@clacso.edu.ar |

web www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)



Tirada: 700 ejemplares. Primera edición

Corrección: Rosario Rey de Castro

Imagen de carátula: Piero Quijano, *Taca - taca* (2005). Acrílico sobre tela, 1 x 1,50 m

Carátula y diseño de interiores: Juan Carlos García M. ☎ (511) 226-1568

Coordinación: Mónica Pradel

ISBN: 978-612-4043-13-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-16158

Impresión: Litho & Arte SAC. Jr. Iquique 046, Lima 5, Perú

© **desco**

Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo

León de la Fuente 110, Lima 17, Perú ☎ (511) 613-8300

www.desco.org.pe

Abril de 2010

Contenido

PRESENTACIÓN	9
CÓMO PENSAR EN PÚBLICO	
Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical	13
¿EL PERDÓN? NO GRACIAS, PREFIERO LA TOLERANCIA	
Una crítica de la cultura pública del tutelaje	31
HABILIDADES GLOBALES Y NECESIDADES PARTICULARES	
La educación en un contexto de tolerancia	37
¿HAGAMOS DE CUENTA QUE NO EXISTE?	
Reconocimiento de la sexualidad y la cultura pública laica	47
ESTADO LAICO	
Pluralismo y libertad de opinión	73
PARA LLEGAR AL SUAVE PUEBLO DE LA MEMORIA	
La política del recuerdo y del olvido a inicios del siglo XXI	91
EL ORDEN TUTELAR	
Un discurso sobre la autoridad	105
BIBLIOGRAFÍA	149
NOTAS	153

*A mi padre, Guillermo Nugent López Chaves
(1921-2000).*

PRESENTACIÓN

Este es un libro sobre la autoridad y la sexualidad.

La conexión es planteada de manera explícita en el último ensayo, que da el título al volumen. Su intención es ofrecer materiales para “pensar en público” cuestiones que nos conciernen a todos: el derecho a elaborar y expresar una opinión propia y sentir que los otros nos hacen caso, la inevitable diversidad que ello supone, la sexualidad como parte de un debate público, la importancia de un Estado laico y las formas de elaborar una memoria compartida.

No se encontrará aquí una lista de definiciones. Una errada creencia lleva a confundir la definición de un término con la realidad de su presencia. Bajo la pretensión de una claridad inapelable, la definición usualmente ha servido para cancelar la conversación.

En algunas ocasiones, y a propósito de ciertos temas, la gente busca definiciones. Otras veces, como sucede con la autoridad y la sexualidad, se trata de saber qué hacer con lo que ya forma parte de nuestras vidas, qué posibles conexiones se pueden crear aparte de las ya conocidas y padecidas.

Los ensayos que componen este libro se proponen caracterizar una forma específica de autoridad, reconocible como el estilo más familiar en los debates públicos en el continente, desde México hasta el extremo sur: el orden tutelar.

La idea es que el mismo elemento considerado como definitorio de la nacionalidad no es capaz de representar sus intereses: pueden ser los indios, los pobres, las mujeres, los ignorantes, el conjunto del pueblo, en suma, todos los que no son capaces de “darse cuenta” de algo, y es justamente el tutor el que lo sabe mejor que nadie. Ante esta situación, quien los representa pertenece a otro horizonte institucional, y el ejercicio de su autoridad es necesariamente virtuoso, pues ofrece su tutela para salvar la armonía básica de la realidad. Es así como se presentan.

Como sabemos, las virtudes no se discuten. Hacerlo es una ofensa.

Como también sabemos, hemos tenido toda clase de caudillos y dictaduras.

Una consecuencia frecuente de esta configuración de las cosas es que la política como representación no produce orden y, de manera correspondiente, la producción del orden es entendida como el arrinconamiento o la supresión de la política.

Las repúblicas del continente fueron creadas en nombre de ideales de la modernidad. Quienes impulsaron estos ideales, y sus opositores, tuvieron la íntima resignación de estar en una realidad que a lo sumo podía aspirar a adjetivos como “tropical”, “bárbara”, “criolla”, “milenaria”, según la latitud de que se trate. Para solucionar esta disparidad entre las creencias y la experiencia diaria, adquirió forma el orden tutelar. Cuanto mayor era —y es— la urgencia de la modernización, tanto más necesario el recurso a la autoridad tutelar característicamente clerical y militar.¹ Ese es el verdadero malestar en la cultura de la modernidad latinoamericana y la raíz del “pacto profundo entre fuertes y débiles” (Da Matta, 2002: 189). Cuando el laberinto se hace insoportable, nada más infalible que el orden tutelar.

Las ideas presentadas en este volumen fueron trabajadas en el tránsito del siglo y adquieren su forma actual gracias al apoyo del concurso de investigadores de CLACSO, y de la Fundación Ford en el caso del último ensayo.

Con algunas personas e instituciones guardo una especial gratitud. Durante años, mis amigas feministas fueron casi las únicas en prestar oídos a mis preocupaciones sobre la necesidad de un Estado laico como base mínima para una convivencia democrática y respetuosa de la sexualidad de las personas:² Gaby Cevasco, Ana Güezmes, María Emma Mannarelli y Cecilia Olea, en Lima; Kathya Araujo desde la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en Santiago.

La confianza que me tuvo Gaby Oré fue decisiva para la elaboración de un informe que posteriormente se convirtió en el ensayo central. La Red de Ciencias Sociales incluyó dos ensayos, el primero y el sexto, en sendas publicaciones colectivas.³

Maaria Seppänen, una gran amiga e interlocutora de larga data, tradujo al finlandés una versión abreviada del último ensayo; y Sofía Montenegro, en Nicaragua, publicó también una versión parcial del mismo texto.⁴

Mi pertenencia académica en estos años es a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En distintos momentos, el apoyo y la confianza de Manuel Burga y César Germaná fueron determinantes para volver a enseñar de manera estable a estudiantes de sociología.

En la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, la conversación continua con Úrsula Freundt, de la Facultad de Comunicaciones, ha sido el mejor cultivo de una amistad excepcional y fuente inagotable de ideas.

En Desco, Eduardo Ballón, cuando fue director, me dio el apoyo institucional para presentarme al concurso de CLACSO. Molvina Zevallos, quien lo sucedió en el cargo, mostró especial interés en la publicación del presente libro. Vaya a ambos mi agradecimiento.

Pica Rey de Castro, en la edición de los textos, fue una presencia de amabilidad y buen humor.

CÓMO PENSAR EN PÚBLICO

Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical

Quien ha sufrido tus imposiciones, te conoce.

WILLIAM BLAKE

Durante las discusiones sostenidas con estudiantes en las universidades en las que he trabajado, he notado una conducta recurrente: el miedo a expresarse en clase. No me refiero a la natural inhibición de hablar ante un grupo de personas numeroso y desconocido, o simplemente a cuestiones de carácter, pues hay gente que es de pocas palabras. Se trata de un silencio diferente al que reclama la atención al discurso de alguien o a la expresión de un aburrimiento eventualmente legítimo. Puede ser la consecuencia de un temor al ridículo: si hablo de algo tiene que ser lo suficientemente brillante como para impresionar a los compañeros o al profesor. Existe también otro temor más fundado: me callo para evitar el comentario sarcástico, cuando no la abierta burla del docente o de los compañeros.

Cuando se logra traspasar ese umbral y finalmente hay un entorno lo suficientemente acogedor para que la gente pueda expresar sus pensamientos a propósito de las materias discutidas en clase, surge otro escenario: la sorpresa de la estudiante al darse cuenta de que su opinión puede ser relevante y, sobre todo, el hecho de ser escuchada con respetuosa atención por sus compañeros. Una sorpresa que puede ser traducida como “esto es nuevo para mí”. Como la experiencia que describo no se da con niños de cinco años o menos sino con adolescentes mayores y adultos, este sentimiento de sorpresa se destaca en contraste con un trasfondo de prácticas sociales acerca de cuándo es válido expresar la propia opinión.

Parece ser que hay un criterio según el cual la conversación y el intercambio de opiniones es algo natural a propósito de los resultados deportivos o cuando se está en un sitio bebiendo cerveza con los amigos, en el estilo idealizado por la publicidad de este producto. Pero en un contexto “serio” como puede ser una clase en la universidad, frente a la aplicación de programas económicos en las políticas públicas o el debate sobre nuevas causales en la ley del divorcio, lo mejor es el silencio. Los especialistas, los científicos, serían los únicos con derecho a expresarse. Una consecuencia práctica de asumir que hay una diferencia insalvable entre la ciencia y el sentido común.⁵

Tal vez ese criterio, que reclama una obediencia sin réplica, sea el más adecuado. Sin embargo, el inocultable sentimiento de alivio con el que muchas veces los estudiantes descubren que pueden expresar un razonamiento personal y ser escuchados, y el indudable enriquecimiento de la discusión que ello implicaba, me ayudaron a darme cuenta de un par de cosas. La primera es que valdría la pena que esto también sucediera de manera creciente fuera de las aulas universitarias,⁶ y la segunda es que esa inhibición intelectual, marcada por alguna forma de miedo, era la consecuencia de un orden cultural basado en un tutelaje en el que los modelos de sociedad propuestos eran los de las instituciones castrenses y la Iglesia católica. Los dos grandes y terribles ideales institucionales que se sienten naturalmente llamados a ordenar cómo debemos vivir los ciudadanos.

Desde pequeños se nos enseña que la ubicación jerárquica de las personas en el mundo público es más importante que la igualdad ante la ley, que las mujeres están “naturalmente” fuera del manejo de aquellas dos fuentes de la moral ya mencionadas y que — para efectos académicos es más notorio— la libertad de pensamiento se encuentra en el umbral de la falta de respeto.

La autocensura se extiende de manera plácida y masoquista: asumimos de la manera más natural que no podemos decir ciertas cosas o que la institución en la que laboro no puede publicar tal libro porque hay alguien que se puede ofender. No se trata de evitar insultos y otras formas de agresión que la convivencia civilizada desaconseja. Simplemente la gente se acostumbra a no decir lo que piensa por temor a desafiar la cultura tutelar. Una consecuencia de esto es la tremenda dificultad para crear una atmósfera de confianza en los debates.

Todo lo anterior me llevó a la convicción de que tiene más sentido ocuparnos en cuestionar este orden de la cultura pública tutelar que dilucidar si la ideología nos va a ayudar o desviar del acceso a los “datos últimos” de la realidad. Perder el miedo a salir de nuestra minoría de edad cívica es acaso el mayor reto cultural de la actualidad.

Pretender una democracia civil y laica es una aspiración modestísima en apariencia, pero ciento ochenta años de vida republicana en una atmósfera de pólvora e incienso todavía nos obligan a reivindicarla más como un proyecto esperanzador que como una tradición honorable. Que la pólvora se use para los fuegos artificiales en las plazas y que el incienso halague los sentidos en la intimidad de las habitaciones. Ninguna de esas sustancias es necesaria para dar legitimidad a un poder público.

Cuando menciono la necesidad de perder algunos miedos no sugiero alguna acción heroica de esas que merecen un monumento, ni tampoco propongo la

formación de psicópatas —si tal cosa puede ser objeto de una formación— que no tengan límites en la relación con sus semejantes. Se trata, más bien, de nuevos “hábitos psíquicos”⁷ que lleven a las personas a hacer con naturalidad lo que ya ahora se dan cuenta que quieren hacer, pero aún fantasean como algo atrozmente osado o extraño a nuestro ambiente. Suena casi sexual, ¿verdad?

A veces, alcanzar la expresión propia puede ser consecuencia de una determinación, una vocación, pero pienso más en el trivial modelo de los actos fallidos: perdí las llaves y no voy a poder abrir o cerrar algunas puertas. Puede ser un motivo de angustia o también para advertir que hay copias, que ese día no quiero ir al trabajo o que no soporto la casa o, tal vez, motivo para descubrir que tenía tiempo para hacer otras cosas más creativas. O la persona atormentada por pensamientos vengativos que de pronto se percata de que hace un mes no se acordaba del objeto de sus odios.

En ningún caso existe la voluntad expresa de “olvidar” las llaves o al objeto de los infiernos personales. Pero hay una serie de acciones cotidianas, al principio casi imperceptibles, que poco a poco nos permiten encontrar mejores alternativas, hasta que un buen día, uno realmente bueno, nos hacen caer en la cuenta de lo que nos ha estado pasando o hemos estado haciendo, y que es mucho mejor que la situación anterior. Claro, es preferible imaginar una mudanza que perder las llaves de la casa en el momento, literalmente, menos pensado, o admitir que las venganzas no reparan nada. Pero eso es una petición de principio, porque en nuestro ejemplo requeriría que hubiera el tipo de instituciones que fomenten la autonomía de las personas, cuya ausencia es justamente la que motiva propuestas como las que usted está leyendo.

Mi idea es muy sencilla: fomentemos un estilo de debate tolerante y una conversación de pluralismo sincero —con un buen sistema de universidades y bibliotecas públicas, entre otras cosas—, y es casi seguro que un día descubriremos que se nos perdió el miedo, que podemos manejar la bicicleta sin rueditas, que ya no nos hundimos en la piscina, que la publicidad televisiva no necesariamente tiene que ser estúpida, que somos capaces de querer a nuestro país sin pretender parecer militares y que podemos ejercer nuestra sexualidad, la base de nuestros afectos, sin preocuparnos por parecer católicos.

La prisión de lo subjetivo

Hay tres formas dominantes en el uso del término “ideología” que nos interesa cuestionar. La primera se refiere a un proceso mental, individual o colectivo

en el que predomina el error, la confusión y la dominación. Se trata de ideas o prácticas —aunque estas siempre son presentadas como un derivado de lo mental— que alejan a un grupo social de una relación adecuada con la realidad como verdaderamente es. Este alejamiento de la verdad tiene consecuencias políticas tales como una mayor dominación por parte de alguna otra persona o grupo social.

En un inicio, esta “descripción” se hacía con el telón de fondo de una distinción considerada esencial: ideología y ciencia. El discurso científico es el que permite una adecuada descripción y comprensión de la realidad como verdaderamente es (RCVE), en contraposición a ese velo encubridor sistemático que sería la ideología. En la forma más extendida en las ciencias sociales de América Latina, este razonamiento equiparaba la ciencia no tanto a la postura defendida por los positivistas lógicos del Círculo de Viena (un conjunto de proposiciones lógicamente verificables en términos de verdaderas o falsas) como al marxismo, especialmente en la versión defendida por Althusser.

En vista de que el marxismo —entendido como doctrina de orientación política— anda de capa caída, el término ideología ya no se usa con tanta frecuencia. En los últimos veinte años, el nuevo término para el antiguo lugar tiende a ser: “simbólico”. Todo lo que permanece oculto y no llega a captar la RCVE pertenece al mundo de lo “simbólico”.⁸ Lo simbólico es el “sitio” donde todo el mundo vive sin percatarse de que está en él, excepto quien estudia lo simbólico y que naturalmente sí se da cuenta porque se vale de la ciencia, que es un esquema conceptual organizador de la experiencia superior a los símbolos. Aquí, la ciencia es lo que permite escapar no solo de la ideología sino de la prisión de “lo subjetivo” en general.

Una variante importante es el uso del término establecido por Lacan en el terreno del psicoanálisis como parte de una tríada, junto con lo real y lo imaginario, de gran utilidad para la discusión clínica.

Dos observaciones brevísimas. La primera es que en esta propuesta lo simbólico coincide bastante con lo que solemos llamar el sentido de realidad. Para Lacan, a diferencia de otros autores, estar fuera de lo simbólico no es epistemológicamente recomendable. La segunda es que no está de más recordar que se trata de una teorización para entender lo que sucedía en escenarios socialmente muy delimitados: el pabellón psiquiátrico y el consultorio del analista. Mencionar esto resulta pertinente si nos interesa mantener una distinción entre lo privado, lo individual, y lo público. Tanto más si recordamos que fue a través del tratamiento de las psicosis, no de las histerias, como Lacan llegó al psicoanálisis. Mientras el

primer tipo de dolencia es una radical sustracción de la realidad hasta formar un excluyente auditorio interior como núcleo de “lo real”, las histerias, por el contrario, son una sobreabundancia de señales al auditorio exterior, social. Ningún histórico se desmaya a solas.

Encuentro descaminado profundizar en la “hermenéutica de la sospecha” (valga la ironía, se trata de un pasaje más bien inocente de Paul Ricoeur [1970: 32-35] en la introducción a un meticuloso estudio de los textos de Freud en la década de 1950, cuando la televisión en blanco y negro recién comenzaba y el espionaje era aún más un asunto de espías que de aparatos), cuando la arrogancia del poder en las sociedades contemporáneas consiste justamente en poder someter a todo el planeta a un régimen de vigilancia. Los satélites militares, las cámaras de video, los sistemas de audio, controlan cada vez más los espacios públicos. El poder se afirma convirtiéndonos a todos en sospechosos.

El almacenamiento de datos ha creado una epistemofilia perversa que se complace en eliminar cualquier trazo de opacidad en la existencia de las personas. La tarea de pensar probablemente se relacione más con enfrentar las formas de dominación desde sus propias aporías, la de dar realidad a sus propias apariencias. Precisamente algo de esto podemos encontrar en el uso público de información que antes era considerada privativa del secreto de Estado.⁹

El Estado y las empresas que quieren saber absolutamente todo sobre sus ciudadanos se encuentran de pronto con inéditas demandas de transparencia sobre los procesos burocráticos por parte de los propios ciudadanos. Se reclama que no haya nada de qué sospechar. Tanta sospecha cada vez da más lugar a hacer un reclamo por restituir a la confianza una ubicación central en el conjunto de las virtudes morales. Mi propuesta puede ser resumida como el pasar de una hermenéutica de la sospecha a una retórica de la confianza. Pero hay otros, tan sublimes, para quienes la sospecha se cura con todavía más sospecha...

Una palabra rara

Existe un segundo uso del término ideología, presente con mucha naturalidad en los discursos conservadores. Este posee un sentido equiparable a lo detestable, lo sospechoso, lo extraño. Su opuesto no es la ciencia o el discurso científico, sino lo que toda persona sanamente obediente de las normas sociales debe saber.

A lo largo del siglo xx, en muchos países latinoamericanos este uso ha sido y es con frecuencia preludio de redadas policiales o cosas peores, como cuando algún gobernante o político oficialista se refiere a las “ideologías foráneas”, aunque rara

vez se incluye o añade en este registro “ideologías” racistas, militaristas, patriarcales o clericales. Aparte de “ideologías extranjeras”, solo se mencionan marxistas, ateas, anarquistas, subversivas o simplemente mariconadas. Planteamientos exóticos, exotismos en suma. Ideología es todo aquello que no permite que las cosas se desarrollen con una determinada normalidad. Si bien por motivos diferentes al caso anterior, el punto en común es la necesidad de superar ese obstáculo llamado “ideología” para estar plenamente en la normalidad.

Cuando se menciona “el fin de las ideologías”, en buena medida se expresa el deseo de haber llegado al fin de las insolencias y que el poder pueda ser ejercido sin mayores perturbaciones. Para el uso conservador —excepto en contextos de guerra civil—, alcanzar una meta política se parece más a un desahogo que a una victoria. Su difusión en el mundo académico es menor que la anterior versión, pero no por ello menos importante. Con el derrumbe del imperio soviético estas elaboraciones han registrado un nuevo impulso.

No obstante, hay una zona donde el triunfalismo por el “fin de las ideologías” se cruza con la preocupación por la “crisis de valores”: ahí ya no se habla de ideologías. Esta manera de entender las cosas obliga a una nueva distinción en la que “los valores” son intrínsecamente buenos y las “ideologías” son intrínsecamente malas. El fin de la ideología y el fin de la historia son diversas y difundidas maneras de nombrar a esta figura del escenario mental y político, cuya desaparición debe ser motivo de celebración y de recuperación de una mítica tranquilidad.¹⁰

La distinción entre ideas y hechos adquiere mucha fuerza en esta perspectiva argumental. El punto central es que no deben confundirse ideas o valores con hechos. Los primeros no solo son materia debatible sino además potencialmente disruptores, mientras los segundos son la parte de la realidad que debería quedar fuera de discusión. Esta forma de presentar las cosas es muy importante en los debates periodísticos acerca de la verdad informativa.

La objetividad en la información con frecuencia se refiere a la descripción de hechos, pero es menos común que se discuta cuáles hechos merecen ser descritos más que otros. En esta línea, el hecho es lo que “está ahí afuera de alguna manera”, y el valor, la ideología, es el producto que la mente y alguna actividad derivada agregan. Antes de los vladivideos (las imágenes que muestran sobornos y abusos de poder), la mención periodística a la corrupción era considerada un “sesgo politizado”, mientras lo “serio” era no poner mucho énfasis en el problema. Lo cierto es que los periodistas más asépticos en la época de mayor poder de

Montesinos quedaron bastante mal parados tras la difusión de ese material y no se los recuerda precisamente como prudentes comunicadores.

La linterna contra las tinieblas

La tercera manera de entender la ideología es en un sentido tan político como la segunda versión, pero de una connotación más bien positiva. Es la postura que usualmente sirve de soporte para criticar a los autores posmodernistas al denunciarlos como renunciando a cualquier ideología que proponga un cambio político radical.

Así entendida, la ideología aparece como un equivalente de la vitalidad política, de la capacidad de atreverse a hacer o imaginar cosas innovadoras. Esta ideología generalmente es presentada como una propuesta sistemática, conceptualmente ordenada; es la traducción política de la postura anti-ideológica de la primera versión. Para oponerse a la globalización, por ejemplo, se requiere de ideologías radicales. Estas serían la expresión de un “pensamiento crítico” que, como consecuencia del saber RCVE, puede hacer propuestas que representen mejores alternativas de acción. De todas maneras, a pesar de las similitudes retóricas con la primera postura, estamos aquí en el terreno de las acciones y de las evaluaciones de las acciones. Estas ideologías son derivados o consecuencias de tener un acertado diagnóstico científico de la realidad. Se trata de una claridad que impulsa a la gente a liberarse

Finalmente, pero no menos importante, habría que señalar que la primera y la última posturas —en menor medida la segunda— han surgido como consecuencia de una creciente institucionalización y masificación de la educación superior universitaria en los países industrializados y con gobiernos democráticos, en un sentido muy laxo de la expresión. Es decir, se han formado comunidades especializadas de discusión abierta en culturas públicas donde la libertad de pensamiento es considerada un derecho respetable e importante. Simplemente se trata de una expansión material del discurso académico.

Es parte del paisaje cultural contemporáneo que en el mundo académico nos encontremos con muchas interpretaciones e investigaciones. El canon ha dejado de ser monolíticamente abstracto, y las comunidades de investigadores que discuten entre sí y tratan de ampliar los límites de esta comunidad han pasado a un primer plano social. Una consecuencia de ello es que hay una creciente “cientifización” de la opinión pública y, por otra parte, se hace evidente un sentido más ciudadano de las actividades académicas, pues los problemas públicos

en creciente medida tienen que ver con las consecuencias de ese mismo saber científico: la contaminación ambiental, las amenazas a la privacidad debido a la sofisticación tecnológica en las actividades de vigilancia.¹¹ Se ha hecho más clara la continuidad entre opinión y saber académico.

Referirse o conversar sobre la ideología como un conjunto de opiniones o estilos que se pueden reconocer en un grupo humano o en una obra artística, ciertamente no ofrece mayores dificultades. Pero cuando se quiere mentar con el término algo sutil y que tiene a un grupo de personas alejadas de la RCVE, o que más bien puede ser una ayuda adicional para acercarse a la verdad y liberarse de la opresión, se introducen premisas que fácilmente llevan a alguna forma de ejercicio autoritario en relación con los demás.

Sea en el salón de clases, en la plaza pública o en el mundo doméstico, los estudiantes, los ciudadanos, los menores, saben lo que es tratar con un interlocutor que posee el saber RCVE. La amenaza o la autosuficiencia paternalista, cuando no el agravio explícito, son todas formas de abreviar o suprimir cualquier conversación o debate. La ideología, ya sea que se la considere como un velo, una señal de peligro o una linterna, tiene como rasgo común ser un esquema mental; su escenario es la mente y se valora en la medida en que está más cerca o más lejos de la realidad como verdaderamente es.

En vez de ocuparnos de los peligros y desamparos por la presencia o ausencia de la ideología, es mejor preguntarnos qué situación tiene la libertad de pensamiento y opinión en un orden político y cultural aún fuertemente tutelar como en el que vivimos. Cuestionar y replantear las relaciones de cercanías y lejanías al momento de reconocer los parecidos en nuestras comunidades. Aún más: soy de la opinión de que cualquier uso, aparte del coloquial, del término ideología, cualquier uso “profundo”, tiene como consecuencia reforzar la negación de los parecidos con las comunidades en las que cotidianamente desempeñamos nuestras actividades. La nuestra es una perspectiva afín a indicaciones de Rorty como la siguiente:

[...] veo al pragmatismo y a la redescritción neo-darwiniana que ofrece como parte de un movimiento antiautoritario más amplio —el movimiento que asume que si nos hacemos cargo de la democracia constitucional, la libertad académica y de prensa, la alfabetización universal, las carreras profesionales abiertas a los talentos y similares instituciones democráticas, entonces la verdad se hará cargo de sí misma.

[...] Desde mi punto de vista pragmatista, el progreso intelectual es una subdivisión del progreso moral —es el progreso en hallar creencias que son mejores y herramientas mejores para realizar nuestros proyectos comunales. Uno de estos proyectos es reemplazar el resentimiento con buena voluntad y la autoridad con democracia. (Rorty, 2000: 62)

Libertad de pensamiento y orden cultural tutelar

Antes que la distinción entre hechos y valores o entre lo objetivo y lo subjetivo, un problema más importante en las actividades académicas y periodísticas es el conflicto entre la expresión de una opinión ante el público en general o una comunidad académica y un orden público que aconseja mantener silencio, sin discusiones radicales.

No asistimos a una situación que pueda ser caracterizada como de censura, en la que se manifiesta una prohibición explícita contra alguna “ideología foránea” por ejemplo. Se trata de una forma de autoridad que ha hecho muy normal considerar que hay gente que no puede hacerse cargo de sus intereses y que debe ser guiada por quienes naturalmente son los conductores.¹²

Esta disposición puede encontrarse en múltiples escenarios, pero hay dos áreas en las que se hace especialmente notorio: el patriotismo o el heroísmo virtuoso es un asunto de militares y la moral es una cuestión de curas, de administración de la fe. Fuerzas armadas e Iglesia católica son organizaciones jerárquicas y cerradas, donde el espacio para la creación o superación de normas no es la conversación entre iguales. Este es el orden tutelar en el que efectivamente se desenvuelven nuestras actividades cotidianas.

La principal característica del mundo tutelar es un tipo de obediencia que lleva a una paradoja práctica: lo último que se cumple son las leyes. Se trata de un rasgo frecuente en diversas sociedades de América Latina. ¿Por qué ocurre esto? Es mi opinión que el patriotismo en clave castrense y la moral clericalmente administrada¹³ tienen bastante que ver. En ambos casos hay ideales públicos que se colocan por encima del cumplimiento de las leyes y de la ampliación de las formas de solidaridad en la vida social.

El patriotismo en clave castrense —es casi inútil recordarlo— tiene como punto central el modelo de la guerra, del combate contra un enemigo foráneo, impuro y extraño. Es la expresión suprema del poder. En vez de afirmar el patriotismo en la forma de un orgullo local conectado a habilidades o capacidades de inventar tradiciones más inclusivas, nos encontramos con un arraigado pe-

simismo cultural que se complace en señalar diversas modalidades de fracasos y afirma una natural vocación militar para el tutelaje de los civiles. Los discursos acerca de las modalidades de frustración colectiva como destino son una pieza clave para justificar el tutelaje: una colectividad que no es capaz de hacerse cargo por sí misma de sus intereses y necesita ser tutelada. En la negación de cualquier forma de orgullo civil, el regodeo en señalar el envilecimiento de los ciudadanos, hay un llamado a ejercer el tutelaje.

La representación tutelar se basa en mostrar la diferencia radical antes que la semejanza. El tutor adquiere tal rango —en distintos momentos de la historia— porque no es menor, discapacitado, mujer, indio, pagano. Mientras más se subraye la diferencia jerárquica, mayor posibilidad tiene el ejercicio del tutelaje. Más que un representante, el tutor es un signo —en su definición más tradicional— que está en vez de otra cosa distinta, a diferencia de los regímenes democráticos en los que el representante lo es porque comparte una serie de características —consideradas estimables— con sus pares representados.

En general, ahí donde hay una alabanza pública a un personaje porque tiene atributos estimables que los ciudadanos no poseen en absoluto o tienen en mínima medida, podemos suponer que hay una petición de tutelaje. Inversamente, también puede haber una alabanza porque un personaje posee atributos negativos que los demás tienen. Esto puede entenderse como un aviso que confirme la necesidad de un siguiente tutelaje, alguien de verdad distinto a todos nosotros. En cualquier caso, falta la dimensión fundamental de ser considerado “como uno de nosotros” en el sentido de representar los logros que somos capaces de realizar aún sin él.

Aparentemente, en este asunto del tutelaje y el patriotismo no estaría comprometida la libertad de pensamiento o de opinión. Al fin y al cabo está la imagen o prejuicio de que nada hay menos académico que un cuartel. A lo sumo habría un velo ideológico que nos impediría a los ciudadanos darnos cuenta de la ya mítica RCVE. Si entendemos la libertad de pensamiento o de opinión como una virtud a la que unos cuantos especialistas están en condiciones de acceder, ciertamente está condenada a quedar como una de esas afirmaciones líricas de escaso valor práctico, un saludo a la bandera. No es el caso, porque ni siquiera en las universidades o los medios de comunicación hay un entorno que favorezca su ejercicio, con las inevitables como accidentadas excepciones, y en segundo lugar porque la autonomía de la opinión personal es un factor clave para la formación de una confianza pública.

Asociamos la libertad de pensamiento con el periodista desafiante o alguna doctrina o creación artística especialmente crítica. No la ponemos en conexión con situaciones en las que puede ser el principal recurso para resistir la imposición de formas de obediencia claramente abusivas. Uno de los más impactante videos de Montesinos es aquel que muestra una ceremonia en la que la totalidad de los oficiales de alta graduación de las instituciones militares ponen su firma, un gesto individualizador, en un documento de apoyo político a las decisiones de la camarilla gobernante en la década de 1990. Nótese que no es un simple caso de obediencia corporativa, sino la adhesión individual a actos que por entonces ya eran, por decir lo menos, bastante controvertidos en la escena pública. ¿Cómo fue posible semejante sumisión? Este es el tipo de preguntas y problemas que tratamos de responder.

Más allá de las respuestas sobre la coyuntura política, quedó pendiente la explicación de por qué la obediencia corporativa tiene que abarcar y dominar la conciencia individual con una firma de sujeción. En efecto, no se aplican a esa situación las dos explicaciones usuales: un rígido “sentido” del deber o una “convicción” fanática. Se trató de la simple y llana supresión de una instancia de discernimiento individual. O al menos así es presentada en la actualidad. Es decir, se asume que para el público aparecerá como aceptable afirmar que no había otra solución que respaldar con una firma algo de lo que no se estaba personalmente convencido.

El final de la hacienda... y de la universidad pública

Señalan los pragmatistas que pensar es detener un tipo de acción y tratar de imaginar un futuro con correcciones o mejoras de los actos previos. La obediencia en la forma de tutelaje¹⁴ es una manera eficaz de obstruir los procesos de pensamiento de la inteligencia cooperativa de la que hablaba John Dewey (1970). La actividad pública en un contexto de tutelaje solo deja espacio para la admiración y la exteriorización de lealtades y adhesiones, donde la sinceridad con las propias convicciones —un factor medular de la confianza— simplemente no existe.

Como consecuencia de esta situación, la cultura, entendida como la capacidad de imaginar constantemente nuevas conexiones entre las partes de nuestro mundo, es una actividad que es apreciada solo en la medida en que resulte inocua para el tutelaje político. La revisión crítica de las argumentaciones de los procesos de persuasión choca con la barrera del orden tutelar.

En el Perú tal vez este proceso ha alcanzado un grado de nitidez que no se encuentra en otros lugares del continente. En efecto, el tutelaje no se expresa solo en la apropiación castrense del patriotismo o en una tendencia a las conspiraciones golpistas. Es en los lugares en los que tradicionalmente se sistematizan y elaboran nuevas ideas, inventos y opiniones —en las instituciones universitarias—, donde pueden apreciarse mejor las consecuencias de este orden cultural tutelar.

En una curiosa combinación de circunstancias, durante el mismo período que se canceló —mediante la reforma agraria— la más antigua y explícita de las organizaciones económicas basadas en el tutelaje, la hacienda, comenzó también un intenso retraimiento del Estado en lo que al soporte de la universidad pública se refiere. La consecuencia de ello fue la singular situación actual en la que el máximo prestigio académico, es decir la legitimidad social de la educación superior, no pasa por alguna universidad pública, institución a la que cualquier ciudadano podría acceder.¹⁵ Las universidades públicas quedaron marginadas de la elaboración y las propuestas del consenso social.¹⁶ Bajo distintos estilos, podemos decir que en los últimos treinta años la política del Estado hacia las universidades públicas ha sido reducirlas a niveles mínimos de supervivencia, como si fueran esos pacientes de hospitales que han quedado en estado vegetal y se mantienen vivos gracias a un respirador artificial.

A tal situación no se ha llegado por eso que se suele llamar “casualidades de la vida”. Una cosa es sostener que la contingencia basta y sobra para entender lo que sucede, y algo muy diferente es identificarla con el azar imponderable. Cabe destacar que las universidades no solo cuentan como centros de discusión, elaboración de ideas y experimentos científicos con un interés distinto al del mercado¹⁷ y al de las subordinaciones corporativas. También aparecen como un vehículo importante para el logro del éxito profesional. Una parte considerable de la desesperanza que puede encontrarse en muchos jóvenes respecto de su futuro profesional tiene que ver con las sombrías perspectivas de un mercado laboral muy contraído. Pero esto se agrava cuando ni siquiera queda el consuelo de recibir una educación que al menos garantice algún grado de prestigio social.

Cuando en los avisos de empleos que se publican en los diarios se pone como requisito haber estudiado en alguna de tres o cuatro universidades privadas, y si los avisos salen en algún diario de provincia añadiendo que de preferencia se haya estudiado en Lima, ni siquiera queda espacio para estar dentro de la posibilidad de un reconocimiento honorable. Sería erróneo reducir esta cancelación de las expectativas a una crisis económica interna. Un estudiante de una universidad privada académicamente prestigiosa no se plantea esa situación, pues considera

como una opción muy natural continuar su formación profesional en el extranjero si es que no consiguiera trabajo en el país.

Tratamos de responder a la pregunta de por qué en el momento que es abolido el principal símbolo del ejercicio más arcaico de la autoridad, cuyo prototipo era la hacienda de la sierra sur, se cancela también la posibilidad de una educación universitaria pública que incorporara a estas instituciones a los procesos de formación del consenso social. Probablemente una explicación tiene que ver con que la reforma agraria fue hecha por militares. No se trata de sacar a luz el prejuicio, no siempre errado, que identifica a los militares con el primitivismo intelectual. Más bien, se trata de un probable contraste entre orden tutelar y autonomía cultural.

En este punto es necesario distinguir entre tutelaje y servidumbre. Si bien la última es, por lo general, una variante del tutelaje, en modo alguno abarca todas las posibilidades. Los componentes de humillación, maltrato, desprecio y abuso, es decir todo un conjunto de acciones crueles, ni siquiera son identificables con toda servidumbre. El tutelaje implica la adjudicación de una incapacidad al otro con fines de representación. Soy su representante porque él o ella no están en condiciones de hacerse cargo de sus necesidades. La diferencia del tutelaje con la simple ayuda o la solidaridad justamente consiste en esta apropiación de la representación.

Cuando el Código Penal peruano de la década de 1930, vigente hasta hace unos quince años, consideraba que un atenuante de los homicidios era la condición de indígena del acusado y que tal condición implica una disminución de la pena, estamos ante un típico caso de razonamiento tutelar. Un examen en detalle del debate constitucional en el año 1978 a propósito de reconocer o no el derecho al voto de los analfabetos, muestra que los constituyentes de entonces, varios de los cuales aún participan de la vida pública, estaban muy lejos de haber dado por sentado un consenso a favor del reconocimiento de este elemental derecho ciudadano. El derecho al voto fue aprobado finalmente, pero no sin prolongados debates. Lo que señalamos respecto de indios y analfabetos es aún más abundante a propósito de las mujeres, la humanidad tutelada por excelencia.

En el tutelaje, la representación está más basada en la dependencia que en la confianza. Quien debe gobernar debe ser justamente alguien o alguna institución que no sea como nosotros, que no comparta nuestra condición de minoría de edad, de rebaño. El reciente caso de Fujimori es aleccionador: no obstante ser un producto de la educación pública en su formación escolar y profesional, su condición de catedrático y rector de la Universidad Agraria fue borrada de su fachada política a cambio de su condición de “chinito” “japonés”, “oriental”, y no precisamente como reivindicación de las minorías étnicas del país. Estoy

seguro de que si el mismo personaje hubiera desempeñado esos cargos en alguna universidad privada prestigiosa, su perfil académico sí habría formado parte de su carta de presentación.

Las instituciones universitarias públicas son importantes no porque estén más cerca de la verdad, del saber RCVE, o porque sus equivalentes privadas vivan en el mundo del error. Simplemente, vale la pena extender a otros ámbitos de la sociedad las prácticas académicas de fomentar la curiosidad, la discusión, el considerar que la persuasión es más importante que la amenaza. Las universidades deben ser lugares para hablar con libertad ejemplar, para mostrar las posibilidades de la imaginación para la acción humana, y donde hay un orgullo colectivo por no practicar discriminaciones humillantes. Un lugar donde las órdenes ciegas y el mantener los labios apretados a propósito de algunos temas sean vistos como extravagancias correspondientes a un pasado arcaico de nuestra cultura.

Cuando las universidades públicas, aquellas que por su propia definición están abiertas a cualquiera con ganas de trabajar y cultivar habilidades en el terreno de las ciencias y las artes, sean lugares ideales de encuentro y referencia para entender mejor lo que hacemos, entonces varias otras cosas serán distintas, habrá la suficiente fuerza moral para que los lugares públicos dejen de ser espacios de exclusión como reiteradamente sucede con el acceso a discotecas y playas de veraneo. El trabajo de información de los medios masivos, por ejemplo, tendrá estándares de exigencia bastante más altos que los actuales. Empezaremos, tal vez, a descubrir y disfrutar las ventajas de un patriotismo de las libertades civiles. Nos sentiremos más orgullosos de nosotros que de otros países, no porque seamos más fuertes o agresivos sino porque entre nosotros nos sentiremos más libres y respetados.

La misoginia y la censura, esas pasiones inútiles

Todavía, cuando debatimos sobre las libertades públicas, surge casi como un acto reflejo el temor a “caer en el libertinaje”. La expresión no se refiere al simpático grupo de hombres y mujeres que en los salones parisinos del Antiguo Régimen prefiguraron la República. Alude al riesgo de algo así como una degeneración, una desintegración, una fuente de peligros más fuerte que el de la posibilidad de una vida mejor.

En efecto, así como hay una parte del orden cultural tutelar que se basa en un patriotismo castrense donde el orden exterior está garantizado mientras más obediencia haya, como en los desfiles militares de los colegios, la otra parte está

reservada para el orden interior de las personas. Ahí entra a tallar la moral entendida como un asunto básicamente clerical. La democracia es ante todo un proyecto político de convivencia civil y laico. La separación efectiva de la Iglesia y el Estado es una condición no negociable para la afirmación de una cultura democrática. En lo que al orden tutelar se refiere, el paso del patriotismo castrense a la moral clerical equivale al tránsito de la mano dura al futuro amenazante.

La idea de un orden público democrático y laico merecería aparecer en nuestros libros de historia como un episodio que marcó uno de los puntos más destacados y celebrados en algún momento entre el último cuarto del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX. Políticos, feministas, escritores, médicos de esa época serían reconocidos y admirados desde los primeros años de la escuela como hombres y mujeres que valientemente se enfrentaron al virtual monopolio moral del catolicismo y su misoginia sistemática. Sus nombres nos resultarían familiares por haber dejado en claro que para el manejo de los asuntos públicos y la creación de la confianza la virtud personal más efectiva es la honestidad antes que la fe.

En realidad, nada de esto ocurrió: los libros de historia escolares y universitarios han dejado de lado las importantes corrientes de opinión anticlericales de los demócratas de entonces. Cualquier peruano de fines del siglo XX sinceramente interesado en denunciar la situación de humillación, exclusión o abandono en la que se encontraban las mujeres, los indios y los niños de ambos sexos; es decir, en pasar del tutelaje a la solidaridad ciudadana, tarde o temprano se iba a encontrar, como mínimo, con algún obispo atravesado en el camino.

Es importante recordar esto porque en la actualidad nos topamos cada tanto con activas demandas del tutelaje clerical. Así como hay políticos civiles que son golpistas, igualmente hay otros que asumen que la Iglesia católica es el mejor representante del consenso social.¹⁸ Un par de circunstancias ejemplares: cuando un congresista pidió que los recién descubiertos videos de Montesinos fueran puestos bajo custodia de los obispos; o cuando, ante un entrampamiento en la mesa de diálogo de la OEA en los momentos de crisis terminal del fujimorismo, a alguien se le ocurrió que la mejor solución era una misa con todos los políticos en la iglesia de Las Nazarenas (lugar habitual para el culto del Señor de los Milagros). Por supuesto, el acto religioso no sirvió para salir del entrampamiento. Las cosas quedaron claras cuando se hizo público un video, grabado en penumbra casi pornográfica, en el que Vladimiro Montesinos aparecía sobornando a un congresista electo. ¿Podemos acaso decir que los políticos que piden a los obispos que les solucionen la crisis tienen una ideología? ¿Hay algo en sus cabezas que no corresponde a la realidad?

Aunque con un siglo de retraso, es importante volver a debatir hoy sobre la necesidad de una cultura pública laica en nuestra sociedad, donde la pertenencia a una religión determinada deje de ser requisito indispensable para el ejercicio político. La secularización de las costumbres en las principales ciudades es un hecho. El ejercicio de la sexualidad está marcado de manera creciente por el consentimiento mutuo entre adultos; las mujeres usan métodos anticonceptivos cada día con mayor naturalidad, ciertamente una de las revoluciones culturales más significativas del siglo xx. Los preservativos como medida de prevención sanitaria, a pesar de la tenaz e indolente oposición del Vaticano en los tiempos de una epidemia incurable como el SIDA, son cada vez más aceptados por la población.

Discutir la secularización de la cultura pública en el Perú en términos de la separación de la Iglesia y el Estado es una condición necesaria, pero no suficiente. Desde que el catolicismo llegó a América mostró una compulsiva cercanía al poder, entre otras múltiples características. En la mayor parte de ciudades capitales de América Latina las catedrales están en la misma plaza que la sede de gobierno,¹⁹ y no se conoce ningún caso de un obispo que haya decidido abandonar la catedral colonial para establecerse en un espacio que haga evidente la voluntad de mantenerse apartado del poder.

Una pregunta pragmática que corresponde hacerse para mejorar nuestra acción pública es: ¿Qué ideales podemos aprender de la Iglesia católica, entendida como una institución representante del consenso social? Muy poco en mi opinión.

El rasgo más ofensivo es la misoginia visceral que rige sus acciones. Un obispo ocupa ese cargo, entre otras razones, por una contingencia en su proceso de gestación y nacimiento: es hombre y no mujer. En una época en la que todos los cargos públicos, incluyendo los de mayor jerarquía, pueden ser ocupados indistintamente por hombres y por mujeres, los obispos “dan testimonio” de una exclusión de la cual una sociedad democrática no puede menos que avergonzarse.

Aparte de la relegación de las mujeres a personas de una categoría inferior, está la inexistencia de algo parecido a una libertad de pensamiento. La Iglesia católica es probablemente una de las pocas instituciones que explícitamente aplica la censura, como si fuera el asunto más natural del mundo, a las publicaciones de sus intelectuales o autoridades. Cada tanto, los periódicos informan de algún teólogo que publicó algo que no debía y que es castigado con la prohibición de enseñar teología o alguna otra disciplina, por ejemplo. No podemos entrar aquí, porque no corresponde, en las complejas razones que pueden llevar a grupos de personas a desenvolverse en un entorno así.

El tema es si queremos y creemos que la sociedad peruana viviría de una manera más acogedora, estimulante y justa si decidimos que los cargos de ministros, congresistas, alcaldes y, por cierto, de presidente de la república sean reservados para los hombres, aunque los viceministerios y las asesorías de congresistas sí podrían ser desempeñados por mujeres. ¿Nos gustaría o —para tranquilizar a los kantianos— sería racional que el Ministerio de Educación, el Instituto Nacional de Cultura o el Tribunal Constitucional censuraran previamente cualquier publicación sobre temas políticos o constitucionales? Sin duda, muy pocos estarían de acuerdo, pero quiero destacar que uno de los mayores peligros contemporáneos es el fundamentalismo de base religiosa.

Las religiones escritas que no han podido asimilar la autonomía individual de las creencias se encuentran ante un dilema terrible: o se limitan a constatar el hecho de que la organización de las costumbres cotidianas de las personas es cada vez más producto de influencias, movimientos y modas surgidas al interior de la misma sociedad y proceden a negociar una cuota del poder antes detentado, o emprenden el camino de la reacción fundamentalista y deciden adaptar la vida pública de las sociedades al acatamiento de una autoridad religiosa. Sabemos que no existe un solo movimiento fundamentalista que no haya implicado algún tipo de restricción a las libertades públicas de las mujeres y una persecución a cualquier forma de convivencia al margen de la familia patriarcal, en especial las prácticas homosexuales.

Un caso para incorporar a nuestros recuerdos

Pero hay un factor adicional que debe aplicarse a toda institución pública y es la medida de su efectividad desde el punto de vista de los intereses ciudadanos. Durante siglos, la Iglesia católica en América Latina tuvo el práctico monopolio para la definición de lo moralmente correcto. Fue una prerrogativa impuesta y defendida a sangre y fuego. El Tribunal de la Santa Inquisición no era precisamente un adorno. Sin embargo, todo ese despliegue de poder no ha demostrado tener una especial eficacia para establecer controles internos en las personas, al menos para evitar que la corrupción sea un rasgo más del paisaje de los manejos públicos.

Lo que sí ha llegado a controlar es el ejercicio de la libertad de pensamiento, del discernimiento propio. La memoria pública sobre quienes ya en el siglo xvi cuestionaron la presencia española en los Andes peruanos —poniendo en riesgo sus propios cargos académicos y jerarquías religiosas— es nula.

¿Al lector le resulta familiar el nombre de Luis López? Probablemente no.

Luis López, nombrado secretario de la Congregación [Provincial jesuítica del Perú, bajo la presidencia del provincial Acosta, año 1576], exaltado misionero y rector del Colegio del Cuzco en cartas al General de la Orden (1569, 1570, 1572) trazó su primera radiografía social sobre la crisis del Perú y criticó duramente el Plan Toledo de pacificación y población, abogando por el abandono del Perú por parte de los españoles, siendo, en consecuencia, procesado por la Santa Inquisición de Lima y devuelto a España, donde muere recluido y olvidado en el Colegio de la Compañía de Jesús de Trigueros. (Muñoz García, 2000-3: 121-122)

Es de sumo interés señalar que en el siglo XVI una opinión discrepante era algo bastante más aventurado que en la actualidad. Sin embargo, todo indica en el presente que, a efectos de imponer silencios, las carrasperas de la Congregación de la Fe del Vaticano son más intimidatorias que las hogueras y mazmorras de la Inquisición de hace cuatro siglos. Lector, solo deténgase a pensar un momento en ese proceso y en cuántas personas deben llevar en su fuero interno los sambenitos y leños prestos a ser encendidos que aseguran obediencias más allá de toda condición. Felizmente, la historia es una permanente redescrición y ya llegará el momento en que Luis López será recordado como un clérigo y rector de estudios a quien quizá no le interesó llegar a mártir o santo, sino simplemente tuvo un sentido del decoro un poco más intenso que sus contemporáneos.

Nuestra cultura pública será más inclusiva y menos discriminatoria en la medida en que la razón y los sentimientos puedan reunirse para solucionar las dificultades en nuestras formas diarias de vivir en espacios comunes. Organizar-nos en instituciones que nos permitan entrar sin temor a la adultez y aprender a reconocer nuestras individualidades desde la infancia. Así descubriremos que somos capaces de una amplitud de solidaridad y una intensidad de anhelos personales que harán innecesaria la idea de mantener la minoría de edad cívica. Ese mundo colectivo de adultos presentados como si fueran niños ya no está para obediencias. El talento de Gómez Bolaños permitió traducir esa realidad opresiva como una alegre ironía en “El Chavo del Ocho”. En efecto, el tutelaje ya no está para ser tomado en serio. Nos toca imaginar y actuar formas de convivencia en las que la reunión nos permita cooperar, crecer, y la soledad creadora esté a natural disposición de las individualidades.

¿EL PERDÓN? NO GRACIAS, PREFIERO LA TOLERANCIA

Una crítica de la cultura pública del tutelaje

A estas alturas, se insiste aún en plantear el carácter laico de un Estado democrático como un problema aparentemente trivial e insignificante. Podemos señalar por lo menos tres tipos de argumentaciones que refuerzan esa impresión:

- (i) Hay quienes dicen que no tiene sentido insistir en el laicismo del Estado cuando, de hecho, la sociedad peruana está bastante secularizada.
- (ii) Otros consideran, además, que hay problemas más importantes como la lucha contra la pobreza y la injusticia social en general, y destacan que la trayectoria y el compromiso de la Iglesia católica en este campo le han ganado más credibilidad que ninguna otra institución del país entre la población.
- (iii) Por último están los “católicos oficiales” (funcionarios de la corporación), para quienes la propia noción de ciudadanía en el Perú es indesligable del ser católico, lo que se expresa en toda una familia de afirmaciones del tipo: “La mayoría de los peruanos son católicos, *en consecuencia* la Iglesia católica merece tales y cuales prerrogativas”.

¿Es importante este asunto?

Los dos primeros tipos de argumentación suelen conceder, siempre implícitamente, que podría haber aspectos indefendibles, desde una perspectiva democrática, en la Iglesia católica, como la relegación de las mujeres a condiciones de subordinación extrema; la doctrina oficial sobre la sexualidad humana, que es tan infantil como prepotente; la oposición a la libertad de pensamiento y hasta el militante antimodernismo del Vaticano. Podríamos seguir con una casuística interminable, como la intercesión por Pinochet cuando fue detenido en Londres, la criminal condena moral a los condones en plena época del SIDA, el encubrimiento sistemático de sus funcionarios violadores de niños... Todo ello es incluso reconocido por muchos católicos, aunque *sottovoce* porque “no conviene” o “no

es el momento” y demás variantes familiares que cabría tipificar como una actitud de sigilo oportunista.

Ello explica por qué la tercera modalidad de argumentación es descrita a menudo con relación a las otras como una postura “coherente”, aunque sus argumentos rara vez son presentados de manera explícita en el debate. Más bien, suelen ser asumidos como sobreentendidos, tan evidentes que ni siquiera merecen ser discutidos.

En este ensayo nos interesa lograr que dichos sobreentendidos dejen de ser tales y formen parte de la discusión pública, de manera parecida a los debates sobre política económica, generación de empleo, construcción de carreteras, licencias para los medios de comunicación, planes de desarrollo en educación, salud pública y demás.

¿Por qué un Estado y una cultura pública democráticos tendrían que tener entre sus características básicas un carácter laico, es decir, una efectiva separación entre Estado e Iglesia? La respuesta es simple y directa: para salir de una situación de tutelaje y acceder a un sentido adulto de la responsabilidad cívica, única manera de garantizar democráticamente las libertades individuales y el derecho a la integridad física. Dejar atrás el tutelaje es una condición necesaria para la formación cívica de un sentimiento de igualdad.

El ordenamiento tutelar

En la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas originadas a inicios del siglo XIX, independientemente de su grado de desarrollo económico, predomina una cultura política que puede ser caracterizada como un ordenamiento tutelar castrense-clerical.

La característica central de esta figura es la suposición de que existen sujetos sociales que no están en capacidad de representar adecuadamente sus intereses. Para solucionar esta paradójica situación de nuestras jóvenes repúblicas aparece la figura del tutor, encargado de asumir los intereses del incapacitado. Esta “representación” promueve no solo un precario amor propio de los sujetos discapacitados, sino también un estilo de relación jerárquica entre las personas que destruye cualquier forma de cooperación igualitaria y propicia una creciente escisión entre las instituciones y las prácticas cotidianas de la población.

Como lo importante en el universo tutelar es la reproducción de la incapacidad del representado, las instituciones políticas y económicas no tienen por qué estar necesariamente a cargo de los mejores, lo que en sentido estricto correspondería a

una élite. Pero si las relaciones de poder no requieren que las instituciones estén gobernadas por los mejores, ¿cómo entonces la sociedad no colapsa? Para ello está el tutelaje castrense-clerical que actúa, con respecto al poder, de manera similar a una especie de malla de seguridad para los acróbatas que caminan por la cuerda floja: si se caen no es tan grave porque saben que ahí está, en último recurso, la red de las instituciones cerradamente corporativas y jerárquicas.

Esta característica, bastante extendida en América Latina, tiene pesadas consecuencias: las recurrentes crisis de legitimidad producto de la carencia de normas de tipo consensual. Ni siquiera son necesarias las casi invisibles redes de los micropoderes que enunciara Foucault para establecer una forma de dominio a través de la rutina y la estabilidad. Frente a ello, “el último recurso” es la obediencia a la norma corporativa. La disciplina de los cuerpos es la de los desfiles militares y el consenso público es el de la norma clerical. De ahí que una crítica que tienda a despojar a estas instituciones de su carácter tutelar no sea vista como un tema de polémica sino como una amenaza a la posibilidad misma de orden social.

Cuestionamientos al aspecto castrense del tutelaje

Un primer avance para cuestionar con profundidad este ordenamiento tutelar ha sido la creciente receptividad en la opinión pública a los derechos humanos como línea medular para asegurar un mínimo de convivencia civilizada. Sin embargo, se trata de un terreno aún inestable en el que cualquier retroceso todavía es posible. A diferencia de las polémicas que suscitan los derechos humanos en las sociedades más industrializadas, donde se cuestiona el comportamiento de los Estados, en nuestros países los derechos humanos, en gran medida aunque no de manera exclusiva, consisten en límites civiles a organizaciones jerárquicas como las fuerzas armadas y la policía. Su carácter conflictivo se desprende de este cuestionamiento a uno de los soportes del tutelaje. Ello explica por qué no solo los miembros de los institutos cuestionados sino un apreciable sector de la ciudadanía creen que los derechos humanos son, en última instancia, una amenaza al orden social como tal. En este contexto, “dejar las cosas como están” no significa necesariamente que continúe la barbarie, pero sí que persista una última barrera extra ciudadana para garantizar la cohesión social.

El otro elemento necesario para la vigencia y continuidad del tutelaje es la Iglesia católica. Incluso en sociedades más europeizadas de nuestro continente, con una extendida educación pública y una relativa homogeneidad social como Chile y la Argentina, las leyes que permiten el divorcio civil han sido hasta hace

poco materia de polémica y controversia política. ¿Cómo puede caber semejante primitivismo moral, tan a contracorriente del sentido común, en sociedades que se supone no tienen los atavismos ancestrales de origen prehispánico que por lo común se usan como excusa para el autoritarismo?

La presencia de la Iglesia católica en la escena política tiene precisamente ese rol tutelar ya no de la obediencia de las normas sino de los sentimientos cívicamente aceptables, en particular en el terreno de la sexualidad y la salud reproductiva. Pero antes de discutir cada uno de esos problemas es importante destacar otras consecuencias de la posición tutelar. En primer lugar, la supresión del pluralismo y la persistente negativa a reconocer que vivimos en un universo donde existen otras religiones y además otras versiones del propio cristianismo.

Pluralismo de religiones orales y escritas

En el Perú, al referirnos a la diversidad de religiones es fundamental distinguir entre las escritas y las orales. Las primeras, aquellas que se basan en un texto escrito fundacional, son las que suelen recibir el apelativo genérico de “religiones”. Las segundas son prácticas de culto que no se sustentan en una referencia escrita sino en una flexible transmisión oral de una generación a otra. Las sociedades americanas anteriores a la colonización europea tenían este tipo de religiones. A pesar de haber sido perseguidas sistemáticamente desde la época de la evangelización colonial, su capacidad de sobrevivencia y adaptación ha sido notable. A diferencia de las religiones escritas, el culto no requiere de nociones como “verdad” o “eternidad”, ni de prescripciones detalladas para ser observadas en la vida diaria o en la intimidad. Cuando en el país nos referimos en debates públicos al pluralismo religioso, debemos considerar en primer lugar la rehabilitación de las religiones orales, que son tan válidas y legítimas como las que se sustentan en algún tipo de mensaje escrito.

Un Estado democrático y laico haría bien en colocar en pie de igualdad a las religiones orales —las más antiguas en nuestras tierras— y a las basadas en la escritura, sin conceder privilegio a ninguna, aunque destacando el carácter de tenaz sobrevivencia de las primeras, tradicionalmente hostilizadas por las segundas.

La igualdad básica es mejor que la factura moral

Las acciones que llevamos a cabo en nuestra vida diaria están conectadas con nuestros sentimientos y opiniones. Una determinada combinación de opiniones y

sentimientos nos puede hacer proclives a realizar determinadas acciones o a concederle más o menos crédito a los mensajes que podemos recibir de los demás.

Si bien se está a favor de garantizar la expresión de algunas opiniones, especialmente las que circulan en los medios de comunicación masivos, nadie parece darle importancia al tipo de sentimientos que son necesarios en una cultura democrática. Uno particularmente importante es el sentimiento que podríamos llamar de igualdad básica. En una sociedad de marcadísimas diferencias en la distribución del ingreso como la que vivimos, una de las mayores aspiraciones debería ser reconocer la igualdad de las opiniones individuales y la convicción de que la diversidad de perspectivas puede servir para mejorar nuestras condiciones de vida en comunidad.

Estos sentimientos de igualdad básica son bloqueados e inhibidos por la cultura del tutelaje político castrense-clerical. Un espacio público donde la prepotencia militar tiene como contraparte el silencio para no ofender la doctrina de los señores obispos. Una pregunta elemental que cabe hacerse en un régimen democrático es si estamos dispuestos a seguir aceptando ese peculiar razonamiento moral según el cual toda acción puede ser perdonada pero ninguna opinión diferente puede ser tolerada.

En la tradición católica el acto más horrible puede finalmente ser perdonado, pues nunca será de una gravedad semejante a la de las herejías o desobediencia en materia de opinión. La factura moral es: el perdón de las acciones a cambio de la ortodoxia en la opinión. Personajes como Pinochet o los sacerdotes pedófilos nunca llegarán a ser tan repugnantes a los ojos del Vaticano como quienes creemos en la necesidad de legalizar el aborto. En mi opinión, haríamos bien en desechar de una buena vez esa propuesta que consiste en la combinación de perdón a cambio de intolerancia. Es mucho más saludable para una cultura democrática un mundo donde haya menos perdón porque hay más responsabilidad, y menos silencio de conveniencias porque hay más confianza.

El camino de la tolerancia nunca ha sido sencillo en la historia de las sociedades modernas. La mejor manera de liberar energías en una sociedad tan ávida de trabajar como la que vivimos es con un umbral tal de tolerancia que permita aflorar los sentimientos de igualdad básica. Un aspecto medular para movilizar estos sentimientos es la posibilidad de pronunciar un discurso sin inhibiciones sobre la sexualidad, especialmente de las mujeres y las minorías gay. La dificultad, cabe destacarlo, no viene exclusivamente de una hostilidad explícita de los beneficiarios directos de las prerrogativas castrenses y clericales. El sistema de tutelaje provee también eso que se suele llamar “beneficios secundarios” a los

tutelados: la dispensa de la responsabilidad individual. Puede ilustrar este aspecto el hecho de que en un país “mayoritariamente católico” el abandono familiar y la violencia doméstica son cosa de todos los días. Igualmente, el caudillo de turno puede hacerse cargo de nuestras opiniones individuales en la política nacional o la universidad.

Cuestionar el tutelaje es encargarse de nuevos esfuerzos, pero también es el descubrimiento de un mundo de relaciones, personas y posibilidades muchísimo mayor con las cuales actuar y entenderse. En suma, un Estado democrático y laico nos permite crecer como personas y ciudadanos-ciudadanas. Podremos entonces vivir en una comunidad en la que la magnitud de las promesas estará en directa relación con nuestros esfuerzos.

HABILIDADES GLOBALES Y NECESIDADES PARTICULARES

La educación en un contexto de tolerancia

Una reflexión sobre las posibilidades de la educación en el país enfrenta, por lo común, dos tipos de obstáculos: por una parte, la educación está cada vez más segregada socialmente y existe un marcado descuido en el sistema de educación pública; y, por otra, los intelectuales más exitosos suelen despotricar contra el Perú en diversas formas y estilos, dando lugar al discurso del pesimismo cultural. Esencialmente, este discurso sostiene que el Perú no es un lugar para vivir con decencia y que lo mejor que puede hacerse es migrar. Al respecto, el Perú es uno de los países de América Latina que ha perdido en mayor escala a sus intelectuales por efecto de la migración. Este fenómeno, es preciso recordarlo, está vinculado también a las características del sistema universitario, que no está en capacidad de ofrecer condiciones materiales y salariales lo suficientemente atractivas para el fomento de la investigación y la creatividad. Precariedad institucional y pesimismo cultural constituyen, pues, el trasfondo sobre el que me parece importante plantear un contexto de tolerancia.

Tolerancia e individualidad

Generalmente, los llamados a la tolerancia han surgido en contextos de enfrentamientos religiosos o de grandes exaltaciones nacionalistas. Al parecer, el pesimismo cultural no tendría que ser el tipo de problema ante el que sea pertinente invocar la tolerancia.

En efecto, se suele apelar a la tolerancia como una forma de aceptar la diversidad cultural y en particular para afirmar que la variedad de credos religiosos no compromete la unidad política de una sociedad. Ese fue el motivo que se esgrimió para terminar con la ola de guerras religiosas que marcó a Europa durante dos siglos luego de la Reforma. Posteriormente, la categoría se ha ampliado hasta hacerla extensiva a la diversidad de modos de vida que puede haber al interior de los conjuntos sociales.²⁰ En cualquiera de sus modalidades, la tolerancia aparece

siempre como un recurso pacificador ahí donde no parece haber ni siquiera criterios compartidos acerca de la justicia.

En nuestra sociedad actual, ni la exhibición arrogante de la opulencia ni un legalismo rígido de vocación excluyente forman parte de nuestras dificultades colectivas. Al contrario, los obstáculos más visibles para el desarrollo de cualquier tipo de acciones colectivamente coordinadas son un horizonte de expectativas muy devaluado por el estancamiento económico y la pobreza, y la incertidumbre de estar en un contexto legal e institucional sumamente endeble.

Cuando los medios de comunicación difunden encuestas según las cuales la mayor parte de gente quiere irse a vivir y trabajar en otros países, de inmediato se pasa al diagnóstico —que de tan repetido ya suena autocomplaciente— de lo realmente poco cohesionados que estamos como sociedad para lograr nuestras expectativas, al punto que hacemos depender el logro de nuestro propio desarrollo económico de la capacidad de atraer inversiones externas en tales y cuales sectores.

Viajar, o más precisamente, migrar, implica dejar a los vecinos, a la gente que inadvertidamente está a nuestro alrededor cuando salimos de nuestras casas para ir al colegio, al trabajo, al paseo de fin de semana; todo aquello que solo se hace evidente de manera retrospectiva cuando ya no está.

Las situaciones de malestar o bienestar tienen una dimensión social y colectiva que puede ser traducida en lo que ahora se llama la calidad de vida, que marca las actividades de un grupo humano. Desde esta perspectiva, evidentemente hay lugares con mejores índices que otros.

Sin embargo, hay una dimensión personal, más íntima podría decirse, que no se consume en las discusiones sobre la situación social: el mundo de los conflictos e ilusiones particulares que posee una geografía distinta de una persona a otra. Las identidades comunitarias, sean las de pertenencia a una determinada civilización, religión o localidad, no agotan jamás esa dimensión tan singular o personal de estar situado frente al mundo.²¹

Ese espacio privado está más allá de la escuela y no hay fórmulas establecidas para alcanzar tal tipo de bienestar, felizmente. Sin embargo, hay que reconocer que una de las principales fuentes de padecimiento en la actualidad viene de la sensación —reforzada por los discursos públicos— según la cual no cabe esperar o imaginar nada más allá de lo permitido por los indicadores económicos.

La falta de una legítima esfera privada, íntima, entre otras cosas, no facilita que las fantasías y la realidad puedan ser distinguidas. Y como las fantasías son inagotables y la realidad por definición es limitada, la equiparación siempre termina por empobrecer las fantasías, por empequeñecer los sentimientos.

Un mundo de fantasías empobrecido, entre otras consecuencias lamentables, no nos permite imaginar muchas alternativas al modo de vivir actual, limitando aún más nuestras posibilidades de actuar.

Es aquí donde me parece importante destacar la tolerancia y hacer una conexión con la situación de la educación. La tolerancia por la que abogamos no es la que se requiere frente a las opiniones diferentes del otro. Hay un sentido previo que nos es muy necesario: asumir que la situación general, incluso cuando es muy desgraciada, nunca es una descripción completa de todo lo que somos como individuos o personas con una intimidad. Esto es todavía más visible e inevitable en la vida urbana, cuyo rasgo dominante es la cotidianidad: el conjunto de mínimas o enormes acciones que llevamos a cabo todos los días y que siempre tienen pequeñas variaciones que nos obligan a interminables procesos reflexivos.

El bullicio urbano es inevitable efervescencia del pensamiento y la sensibilidad individualizada. La ciudad puede ser una variante más en las formas conocidas de comunidad humana, pero es también un escenario de biografías. La tolerancia es la capacidad de reconocer y promover esa dimensión “biográfica” de la existencia social.

En sociedades saturadas de individualismo puede ser estimulante que aparezca un investigador social y diga: “Eso que ustedes creen un producto de la voluntad individual es el resultado de unas reglas sociales poco visibles —solo accesibles a la mirada de la ciencia— pero muy poderosas”. En nuestro mundo social, sin embargo, el aplastamiento de la individualidad, del poder experimentar el derecho a la opinión propia, del poder afirmar que existe una dimensión diferenciada de la experiencia cotidiana del mundo exterior, es probablemente uno de los principales problemas detectables en las aulas y en la vida social en general.

Tolerancia es entonces, en primer lugar, reconocer y fomentar el reconocimiento de una dimensión única en cada quien. Es el nivel de la existencia donde residen las energías más intensas que pueden dar forma a inventos, ideas divergentes, contrastes y al desarrollo de la confianza personal suficiente para llevar proyectos a su realización. Esa capacidad de poder diferenciar una fantasía, un manojo de sentimientos errantes, de un proyecto que anticipa las consecuencias y el encuentro con otros proyectos en la realidad y, por último, de la realidad experimentada como prácticas cotidianas. Fantasías, proyectos y realidad son diferenciados y unidos cuando la tolerancia entra en acción.

Los “mañanas” de la educación: escenas de un atardecer sombrío

Los ideales educativos cambian de acuerdo con las necesidades sociales, a lo que en un determinado momento nos parece razonable y lo que no parece tal. Quizá los dos “mañanas” que han estado presentes en los debates sobre la educación desde la segunda mitad del siglo xix hasta comienzos del xx han tenido que ver, primero, con la necesidad de incorporar a la “civilización” a las poblaciones indígenas. La sensación pública que emanaba desde el Estado y la magra cultura letrada de entonces era que en el país había dos regiones o dimensiones: la urbana civilizada —en especial la capital del país— y la rural incivilizada, bárbara y demás adjetivos por el estilo. Si bien hubo intentos por establecer un modelo educativo que tratara de combinar los saberes prácticos con un sentido de experimentación, esta perspectiva quedó relegada en beneficio de aproximaciones que veían a la educación como un proceso “civilizador”.

Hacemos bien en poner entre comillas el término porque en buena cuenta se trataba de incorporar la cultura escrita a las prácticas diarias, pero cuidando de no poner en cuestión los poderosos lazos de subordinación existentes que estaban basados en las relaciones cara a cara. En palabras simples, la preservación de las haciendas era más importante que la alfabetización. Este porvenir educativo no llegó a ser plasmado siquiera medianamente. La meta de lograr un sistema educativo que se basara en una homogeneidad básica de conocimientos extendidos en la mayoría de la población quedó muy aparte del cuadro social del país.

Un segundo momento tuvo lugar a mediados del siglo xx, cuando del ideal civilizador se pasó a la educación modernizadora. Se presumía que el impulso a la educación escolar formaría una población en condiciones de participar en un proceso de modernización industrializadora de la economía. Esta vez la meta era nuestro desarrollo económico, entonces asociado a la proliferación de industrias de transformación del sector secundario de la economía. Una población obrera adecuadamente instruida podría participar mejor —se pensó— en el proceso de industrialización.

Al igual que con el anterior modelo “civilizador”, el punto débil residió en la dificultad para generalizar un modelo “moderno” de educación. En ambos casos, la expansión de los modelos educativos en el área rural y en las ciudades pequeñas de provincias fue muy tenue. Téngase en cuenta que hasta fines de la década de 1970 más de la mitad de la población se concentraba en tales sectores. No solo se trató de modelos educativos que no funcionaron en forma adecuada,

sino además tuvieron el efecto perverso de acentuar las diferencias con los medios urbanos como las capitales de departamento o del país.

La educación ha sido acaso el terreno en el que con más frecuencia se ha aplicado la profecía autocumplida: la visión previa desde el Estado acerca de que la mayoría de la población se encontraba en estado bárbaro o arcaico quedaba ratificada como consecuencia de los fracasos en la puesta en práctica de un sistema educativo.

Un proceso peculiar en lo que al sistema educativo se refiere ocurre luego de la reforma agraria de 1969. Si bien hubo un impulso para hacer cambios en el nivel escolar, se creó una notable fractura entre los colegios y las universidades. Por una parte, el Estado aparentemente se esforzaba en difundir la escolaridad pública; es a partir de entonces que de hecho se establece una relación entre escolaridad y ciudadanía. En el nivel universitario, sin embargo, hubo un cambio drástico cuyas consecuencias siguen hasta la actualidad: la deliberada apuesta oficial por las universidades privadas mediante generosos préstamos y el abandono presupuestal y la pasividad total ante la crisis administrativa y académica en las universidades públicas.

La consecuencia más duradera fue la creación de una nueva diferenciación social. Esta vez no fue, como antaño, alrededor de la propiedad de la tierra, sino en torno a la calidad de la educación. Con pocas excepciones, la tendencia dominante fue que la formación de funcionarios públicos del mayor nivel de responsabilidad empezó a surgir de las universidades privadas, mientras el nivel académico de las universidades públicas entró en un pronunciado declive, salvo las excepciones de rigor.

Surgió una nueva situación crítica en la que los ideales educativos ya no fueron “civilizar” o “modernizar”. Ahora el asunto era conseguir un título académico de cualquier manera, incluso mediante la falsificación. En efecto, la proliferación de universidades desde entonces ya era la mejor prueba de la importancia del título por sobre la calidad de la formación. Se trataba de otra versión del tan mentado “abismo social”, solo que esta vez el terreno era novedoso: la diferencia en torno a la calidad educativa. El Estado renunció de manera autodestructiva a crear sus propios centros de formación de élites, algo que no había ocurrido con tal intensidad en períodos anteriores. El precio que pagó la sociedad peruana fue una aun mayor devaluación de la libertad de pensamiento como ideal cultural, cuya secuela se puede apreciar hasta el día de hoy.

La tolerancia activa

Todo el razonamiento anterior tiene el propósito de dejar en claro la siguiente propuesta: luego de dos décadas de violencia política, avasalladas por los métodos terroristas y la arbitrariedad estatal, es bueno plantearse el ideal pacificador de una tolerancia activa, término por el que entiendo la actitud de alimentar una específica curiosidad por las distintas formas de pensamiento existentes en nuestra sociedad. No tiene sentido hablar de la diversidad cultural del país si no tomamos en cuenta la dimensión que nos permite entrar en interlocución con esas diferentes formas de vida.

La tolerancia activa no solo significa reconocer el elemental derecho a la discrepancia, sino también reafirmar las condiciones para hacer sustentables y razonables diferentes planteamientos. En lo que a prácticas educativas se refiere, esas condiciones significan un adecuado entorno de facilidades para la investigación y la enseñanza, además de mejoras en la calidad de vida.²² La parte principal de ese entorno es la sencilla creencia en la libertad de pensamiento, en la posibilidad de expresar una opinión de manera razonable y que sea escuchada con atención dialogante por un auditorio.

La libertad de pensamiento, como ocurre con todas las demás libertades, es el resultado del enfrentamiento y la crítica a algún tipo de limitación. En este caso se trata de poner en cuestión la censura tutelar, aquella que es impuesta en parte por razones de ortodoxia, pero sobre todo por considerar que los demás son incapaces de expresar en forma adecuada sus intereses y requieren de un control o vigilancia. Es muy fácil y frecuente que la educación y la censura formen una mezcla indiferenciada.

Un caso particular es el poco entendimiento con la cultura de masas, especialmente la audiovisual. Muchos profesores de escuela mantienen todavía un repudio ritual hacia la televisión y la música de moda, cuando lo más realista es considerarlas como parte de la discusión y del debate en el medio escolar. Cuando las imágenes y los sonidos recibidos se quedan sin alcanzar una expresión personal mediante las palabras, tiene lugar una especie de disociación entre la cultura escrita (escuela) y la cultura audiovisual.

La televisión o la música como tales no tienen un potencial efecto perjudicial para los auditorios de jóvenes y niños. Al contrario, ahí donde la palabra escrita va por un lado y las imágenes y sonido por el otro, lo que se perpetúa es el obstáculo para la formación de un pensamiento integrado. La discusión en torno a imágenes y sonidos puede propiciar la elaboración de innumerables matices personales.

Todo ello sin mencionar que una de las raíces de la antipatía de los profesores de colegio y eventualmente de los padres de familia hacia la televisión es que rompe el monopolio informativo que estos poseen sobre los niños.

La sexualidad y la violencia son preocupantes porque los niños entran en contacto con estos problemas desde sus propias casas, sin necesidad siquiera de las amistades del barrio. La televisión, para todos los efectos, puso fuera de circulación la frase tan usada en décadas anteriores: “Hijo(a), no te metas en esta conversación que es para mayores”.²³

Reconocer habilidades globales y satisfacer necesidades locales

Una de las mayores deficiencias de los dos “mañanas” reseñados —y especialmente notoria en el “civilizador”— es la forma tremendamente excluyente de considerar lo que es un conocimiento públicamente válido.

En el medio rural, en particular en el área andina, un espacio que históricamente ha sido escenario de domesticación de plantas y animales, la escuela aparecía como la punta de lanza para acabar con “la barbarie”, al igual que en los tristes momentos de la evangelización cristiana colonial cuando se procedió a la “extirpación de idolatrías” de los pueblos “bárbaros”. Hay un enorme bagaje de conocimiento acumulado en la tradición oral que, sin más, es calificado de ignorancia o sencillamente no es considerado como conocimiento.

A mediados de este año tuve ocasión de asistir a una charla de un joven antropólogo que había realizado trabajo de campo en unas comunidades de Huancavelica. La actividad formaba parte de un proyecto de estudio sobre localidades en situación de pobreza extrema. El investigador llegó a una comunidad que cumplía todos los requisitos para ser considerada en el grupo de pobreza extrema: no contaba con electricidad ni agua potable, los ingresos mensuales per cápita no superaban los diez dólares y la mortalidad infantil era elevada.

Esta comunidad de Huancavelica se dedica al cultivo de papas y produce una sorprendente variedad. No recuerdo la cifra exacta, pero podrían ser sesenta o más tipos de papa. Sin embargo, apenas dos o tres variedades del tubérculo son llevadas al mercado. Intrigado, el investigador preguntó por qué no vendían las otras variedades también, que eran reservadas para el autoconsumo. La respuesta que recibió fue que no iban a ser adecuadamente apreciadas. El punto que cabe destacar aquí es cómo esta comunidad de Huancavelica, cuyos índices inequívocamente la sitúan en condición de pobreza extrema, es consciente de poseer algo valioso.

En la actualidad no se considera un conocimiento válido reconocer cuántas variedades de papa existen. Nótese que no estamos ante un problema que pueda ser descrito en términos de información más o información menos. Se trata de algo más preocupante: hay conocimientos que son tenidos por muy valiosos por grupos humanos y que pasan desapercibidos en la cultura pública. Además, quienes consideran valiosos sus conocimientos son tenidos por carentes de toda educación. Lo grave del asunto es que no estamos ante lo que podría decirse de manera condescendiente un “conocimiento étnico”. En una época de revolución en las investigaciones genéticas, saber algo sobre papas domesticadas y no domesticadas es pertinente para todos y forma parte de las habilidades globales.

Este caso permite poner de relieve una tarea pendiente. Hacer una especie de inventario de las destrezas culturales en una sociedad que todavía se conoce tan poco a sí misma es el primer paso para desarrollar una propuesta educativa con un sentido contemporáneo al de la humanidad.

¿Habrá que hacer un sofisticado censo para reconocer todas las destrezas culturales que poseemos? La verdad es que pensamos en una propuesta muy poco burocrática. Simplemente se trata de acostumbrarnos a hacer preguntas pertinentes en el momento oportuno y a la gente indicada, y la escuela puede ser uno de esos espacios para llevar adelante estas averiguaciones.

Al considerar la educación como un mero asunto de transmisión de información, las anteriores propuestas de antemano asumían quiénes eran los bárbaros y los arcaicos y a quiénes había que transformar. Eran propuestas que tenían más de reafirmación del ejercicio tradicional de la autoridad que de interés solidario por los demás.

Cuando las papas de ciertas variedades no son enviadas al mercado “porque no las van a saber apreciar”, se pone de manifiesto un rasgo central en todo proceso educativo y de crecimiento personal en general: no es posible separar un conocimiento de una determinada envoltura de sentimientos. Esta capacidad de acompañar las acciones con los sentimientos no es reconocida con facilidad.

Desde hace por lo menos veinte años vivimos con el permanente discurso público de las carencias o insuficiencias económicas para explicar nuestra calamitosa situación. Al cabo de tanto tiempo se ha generalizado la creencia de no poder hacer nada, de no tener nada que hacer mientras no haya los recursos económicos suficientes. Cuando la penuria económica se transforma en la convicción de no tener nada que hacer, estamos ante el agotamiento de la imaginación y en la precaria supervivencia psíquica. Incluso la necesidad económica más apremiante, como tal, no elimina el deseo de cada quien de preservar o realizar algo valioso.

Podemos pensar también en los migrantes, especialmente los jóvenes, que viajan a Europa o los Estados Unidos para conseguir un trabajo. Muchas mujeres buscan emplearse como niñeras o encargadas de la limpieza doméstica. En algunos países europeos, las peruanas y otras latinoamericanas encajan en el estereotipo de “ser buenas niñeras”. Si la persona que va a contratar sus servicios muestra alguna señal de escepticismo durante los tratos iniciales, puede agregar una frase como “necesito el dinero desesperadamente”. Solo en una conversación posterior, si tiene la suerte de encontrar a alguien dispuesto a escuchar, podrá decir además que le gustaría dedicarse a estudiar historia del arte, diseño por computación, entre otros proyectos.

Esta situación típica ilustra bien tres fases en el manejo de la identidad ante los demás: primero, la presentación como buena niñera y encargada de la limpieza, algo que en la interacción no suena convincente a la interlocutora. Segundo, el momento de la franqueza aparente: “Hago cualquier cosa porque necesito el dinero desesperadamente”. Pero necesitar, incluso desesperadamente, algo de valor como el dinero es todavía diferente a reconocer que hay algo valioso en la propia persona bajo la forma de conocimiento, proyecto. El tercer momento, el decisivo en nuestra perspectiva, no surge con la misma rapidez de los anteriores porque no se lo considera algo culturalmente válido. En una conversación posterior recién aparece algo propio como el deseo de aprender a restaurar muebles antiguos.

Esos tres momentos se pueden apreciar en cualquier proceso educativo: el estereotipo de las expectativas ajenas, una vaga identidad comunitaria, no importa cuán tenida por verdadera sea en la persona singular. Si el auditorio muestra escepticismo, como en este caso, entonces se apela al motivo más universal: “Lo hago porque necesito el dinero”. Es a la vez ofrecer un motivo adicional, pero obsérvese que es también una manera de detener la conversación en ese punto. No sin razón, lo considerado normal en estos tiempos es entender las acciones de los demás o como la confirmación del estereotipo o como una forma contingente de conseguir dinero. Punto. No hay más.

De paso obsérvese cómo esto es moverse en un horizonte problemático, muy distinto al de los dos modelos educativos previamente aludidos, que se contentaban con “civilizar” y “modernizar”. Estoy mencionando un ejemplo típico en el que aparece una joven peruana sosteniendo un diálogo que bien puede ocurrir en un departamento de Barcelona, Roma, Milán, o que narra sus experiencias a alguna persona amiga a través de internet. Ese es el mundo en el que actualmente nos movemos. Sea en Huancavelica o en Barcelona, hay algo común: lo más valioso, lo que condensa los deseos —el conocimiento de las variedades de

papa o el proyecto de ser historiadora del arte— es algo que permanece invisible a primera vista, no forma parte de la presentación de la fachada de las personas y de los grupos. Si se quiere llegar al nivel de las destrezas propias como realidad o proyecto, es necesario “hablar más”.

El estereotipo y el dinero son formas eficaces para acallar lo más propio que pueden tener las personas. Las habilidades que se requieren son globales en el sentido de que pueden llevar a las personas a cualquier lugar literalmente, pero se trata de hacer explícito el nexo con las necesidades locales. Estas pueden en un momento coincidir con la preservación de un conocimiento almacenado por la tradición en una comunidad altoandina, o bien pueden materializarse en un proyecto personal en el que el sentido creativo, el gusto, tienen lugar.

Una educación orientada simultáneamente en ambas direcciones —las habilidades globales y las necesidades locales— tendrá como consecuencia una mayor confianza en la propia acción, en lo que ya se ha hecho o en las metas propuestas. En cualquier caso, apuntará a la posesión valiosa de cada quien.

Las comunicaciones se han acelerado tanto respecto a hace apenas una generación que se produce una peculiar disociación entre la migración y el viaje. Como si el pasar de un lugar a instalarse en otro fuera algo instantáneo. Se olvida el momento clave del viaje de esa zona intermedia entre el recuerdo de lo que se deja atrás y el proyecto que va a ser realizado. Recuperar la experiencia del viaje en lo que tiene de aventura e incertidumbre, pero también afirmación de las propias capacidades, es de enorme importancia ahora. Una educación orientada a la formación de habilidades globales y atenta a la satisfacción de necesidades locales, personales, está en la mejor posición para crear esa sensación de razonable confianza en las propias capacidades.

¿HAGAMOS DE CUENTA QUE NO EXISTE?

Reconocimiento de la sexualidad y la cultura pública laica

Lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello; pese a todo lo que se diga y se hable, esta clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio.

HEGEL, *Fenomenología del espíritu*

La contraparte de las inhibiciones para expresar opiniones debatibles en escenarios públicos²⁴ es la fácil impunidad de los discursos conservadores y clericales para agraviar o excluir a las personas por consideraciones acerca de la sexualidad.

En muchos lugares de América Latina, los discursos explícitos sobre la sexualidad son, por asombroso que parezca, un monopolio casi indiscutible de los sectores más conservadores y autoritarios. Una de las graves consecuencias de esta situación de abuso político-cultural es la exclusión del tema de los derechos sexuales y reproductivos en el debate de las políticas públicas.

Durante mucho tiempo se creyó que era posible seguir ocupándose de la justicia en la vida social como si la sexualidad no existiera. Ante los actuales desafíos del fundamentalismo a escala global, lo más saludable es mostrar que es necesario incluir la sexualidad como parte de los tópicos de un debate público democrático. De hecho, no es un mero tema adicional, un punto más en la agenda. El núcleo de las más poderosas emociones humanas radica en la sexualidad. Abordarla en un debate público es afirmar la voluntad colectiva de ejercer un control más eficaz sobre los impulsos destructores y ampliar las posibilidades de convivencia pacífica en los ámbitos público y doméstico.

En este ensayo presentamos y sustentamos dos afirmaciones: la primera es que la creación de auditorios alrededor de los medios audiovisuales y la incorporación de las mujeres a la vida pública se cuentan entre las principales transformaciones

sociales de la segunda mitad del siglo xx. Son inseparables, en la medida en que comparten un común desplazamiento del logocentrismo dominante en Occidente y otras civilizaciones basadas en el poder de la escritura.

La segunda afirmación es que, junto con los cambios anteriores, se ha creado una cultura pública laica y generado un proceso de secularización con sustanciales cambios respecto de la crítica ilustrada del siglo xviii europeo, basado principalmente en el cuestionamiento a la propiedad clerical de la tierra y la oposición del discurso científico a la revelación. Los componentes de esta nueva fase de secularización, predominantemente de índole moral, son: la solidaridad, que toma como base un documento característicamente laico como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y el creciente reconocimiento de la importancia de los vínculos de amor en las relaciones personales. La aparición de esta “religión secular del amor” ha implicado, inevitablemente, una tematización de la sexualidad.

La reacción fundamentalista es un ataque directo contra esta nueva cultura pública laica. En América Latina, el fundamentalismo procura ante todo mantener sus prerrogativas de autoridad basadas en el tutelaje de los ciudadanos, reemplazando la solidaridad por la caridad paternalista y ejerciendo una sostenida presión sobre políticas públicas referidas de una u otra forma a la sexualidad (intervención política contra el divorcio civil, exclusión de la propaganda relativa al uso de condones como medida preventiva contra el sida, oposición a los cursos de educación sexual en los programas escolares, entre otras).

Durante mucho tiempo, se ha mantenido un ocultamiento interesado de la sexualidad en cualquier apelación a un sentido de justicia en los debates públicos. No se ha destacado lo suficiente el carácter civil y laico de cualquier proyecto de convivencia democrática en la vida social. La distancia entre un apacible tutelaje clerical y un fanatismo fundamentalista alrededor de la sexualidad está disminuyendo a un ritmo acelerado. La mejor manera de enfrentar esta amenaza es convocar a un debate abierto que haga evidente que las normas sobre el reconocimiento de la sexualidad son una jurisdicción legítima de la discusión de las ciudadanas y los ciudadanos.

¿Qué significa un Estado laico?

Esta pregunta nos remite a una respuesta simple: un conjunto de instituciones libres de la influencia religiosa y la separación entre el Estado y las confesiones

religiosas. No queda claro, sin embargo, por qué sería mejor un Estado laico para consolidar un espacio público democrático.

Trataré de sustentar la siguiente afirmación: una moral pública laica es necesaria para garantizar un ejercicio de la sexualidad basado en el mutuo consentimiento entre adultos, para que las mujeres dejen de ser tratadas como enajenadas de su propio cuerpo a propósito de la reproducción, para que la educación escolar permita la información y el tratamiento de la sexualidad libre de temores y de amenazas.

Puede llamar la atención que la sexualidad se considere un tópico de debate público cuando es algo que está más asociado a la intimidad de las personas, a lo que denominamos la vida privada. Sucede, sin embargo, que esa dimensión íntima generalmente es muy vulnerada por características de la cultura pública de las sociedades. Hay una parte de la sexualidad que está vinculada a la organización de los sentimientos individuales y a procesos de simbolización muy tempranos en la vida de las personas, especialmente en la inicial relación con la figura materna y, luego, con el mundo familiar doméstico.

Pero hay otra parte de la sexualidad que tiene relación con la manera como nuestra persona es socialmente reconocida, aceptada o rechazada en la comunidad en la que vivimos. La diferencia básica es la que adjudica un trato diferenciado a hombres y mujeres, a la niñez y la adultez, a los proyectos de identificación homosexuales y heterosexuales, al estado civil y a las circunstancias en que un matrimonio puede ser contraído o disuelto, a las maneras de ser considerado madre y padre. En todos esos casos, la pertenencia a la comunidad de los otros está muy vinculada a la forma en que la sexualidad es considerada socialmente.

Plantear que la sexualidad es materia de debate público simplemente busca hacer explícitas las normas que en la vida social hacen la individualidad de las personas y la conformación de los grupos. La sexualidad es un componente básico para definir un orden social, para determinar quiénes están fuera o dentro de ese orden, y de qué formas. Durante mucho tiempo se creyó que el orden social era un asunto de articulación de la política y la economía, y se pensó erróneamente que la sexualidad era una cuestión que debía ser relegada a eso que Goffman (1973) llamaba “la región posterior de la conducta”.²⁵

Así, si alguien era excluido del trabajo por ser pobre o por pertenecer a una determinada raza, era un problema “social”. Pero si alguien era excluido de su trabajo por reivindicar una identidad homosexual o lésbica, eso ya no era “social” sino una cuestión meramente personal, “no política”. Debido a esa concepción del orden social, el fundamentalismo en el terreno de la sexualidad ha tenido una

sostenida invisibilidad, pues suele estar orientado al ensañamiento con las mujeres, los menores de edad y los modos de vida homosexual. Hoy, afortunadamente, se considera que es un ideal cívicamente legítimo procurar disminuir el sufrimiento y el ejercicio de la crueldad contra las personas, no solo en su condición de trabajadores sino en el respeto de su individualidad.

Hablar de un Estado laico, de la protección de los derechos humanos y la sexualidad es, entonces, abordar la discusión de lo que es necesario para darle legitimidad ciudadana a un debate crítico sobre la sexualidad. Se trata de cuestionar el hecho de que la sexualidad sea abordada hasta ahora por “especialistas”, usualmente sacerdotes y médicos, que de alguna manera aluden a las zonas de intimidad teológica o anatómica. Es también una parte central de la manera como nos incorporamos a la sociedad, y para hablar de la aceptación o del rechazo, del abandono o de la solidaridad. La sexualidad en la vida pública remite directamente a los derechos de la libre expresión en público. Es un indicador especialmente valioso para apreciar los grados de tolerancia alcanzados en una sociedad.

El debate público sobre la sexualidad y el lema de Bartleby: “Prefiero no hacerlo”

Antes de proseguir la indagación, es conveniente preguntarnos por el tipo de situaciones que nos interesa mejorar o los problemas que queremos resolver. En realidad, son estas aspiraciones prácticas las que ordenan los pensamientos en los debates públicos. Cuando la gente dice que busca la verdad no se refiere a algo así como un conjunto de proposiciones desinteresadas, a hechos que están ahí esperándonos. Más bien, lo que tiene es la necesidad de responder a determinados problemas y de imaginar situaciones que permitan llegar a un mejor estado de cosas. Los principios aparecen al final, a manera de síntesis de una serie de preocupaciones prácticas. Esta es una actitud que en general es aplicable a distintos escenarios de la vida social, lo que resulta particularmente claro en lo que se refiere a la sexualidad.

En seguida, algunas situaciones ideales que forman parte de los debates públicos en muchas sociedades contemporáneas:

- La igualdad de oportunidades de las mujeres respecto de los hombres para el desempeño de cargos en las instituciones laborales, educativas, políticas y religiosas. Es una demanda que busca suprimir la subordinación jerárquica

de las mujeres. También comprende el cese de la homofobia en los ámbitos públicos y de trabajo.

- Las políticas de prevención de una epidemia mortal como el SIDA, cuya vía más frecuente de contagio es el contacto sexual, deben estar regidas por consideraciones de salud pública antes que por prohibiciones religiosas.
- Un ejercicio de la sexualidad basado en el mutuo consentimiento entre adultos antes que en restricciones originadas en la obediencia.
- La legalización del aborto y de las uniones del mismo sexo.
- La enseñanza en las escuelas públicas de los métodos de anticoncepción, mal llamados de planificación familiar,²⁶ como parte de una política de prevención del embarazo adolescente.
- La mejor moral democrática que se puede enseñar en los colegios es la del ejemplo en las aulas a través de la cooperación y la formación de opiniones propias. La tolerancia y el pluralismo son la base. No es una tarea de la doctrina religiosa.
- El abandono familiar, tan frecuente en países de trasfondo católico, debe abordarse promoviendo una moral de responsabilidades individuales.

Esta relación de tópicos polémicos tiene como rasgo común la presencia de la sexualidad en la vida social. Para alcanzar tales situaciones, se requiere una pública y explícita discusión sobre la sexualidad. La idea de una justicia asexual es cada vez menos defendible en el mundo actual. No es posible tratar de impulsar y promover seriamente formas de solidaridad ciudadana que pongan entre paréntesis a la sexualidad. De hecho, nunca es posible ponerla entre paréntesis, y tarde o temprano sale a la luz el fundamentalismo represivo de los más interesados en una justicia asexual. En un primer momento, este fanatismo invisible aparece como muy solidario con los más pobres, mientras no se ponga en cuestión su cuota de poder en materia de regulación de la sexualidad. Es el caso del obispo de Chiapas Samuel Ruiz, tan entusiasta de los pobres como de la repenalización del aborto propuesta por los zapatistas.²⁷ La razón de esta invisibilidad está directamente relacionada con la poca importancia política que se le reconoce a la sexualidad en la cultura pública.

Una amiga que estuvo en Berlín junto con otros activistas peruanos de derechos humanos durante la celebración de una marcha del orgullo gay, me comentaba su sorpresa cuando escuchó que un integrante del grupo preguntó algo así como: “¿Qué tiene que ver un desfile de homosexuales con la política?”. Esta pregunta no se debe al desconocimiento de tales o cuales teorías, sino implica una

manera de entender el campo de lo público, donde las referencias a la sexualidad quedan suprimidas, o al menos deben estarlo. Esto resulta más sorprendente cuando en el Perú las prácticas terroristas de Sendero Luminoso y el MRTA en las zonas bajo su control incluyeron, en su momento, fusilamientos o tormentos para cónyuges infieles y homosexuales públicamente reconocidos como tales.

La situación actual en nuestra cultura pública es de silencio frente a la sexualidad, un silencio que llega a extremos tales que la única manera de abordarla es a través de las múltiples formas de parodia en la cultura de masas. Llama la atención la abundancia de programas de chismes sobre la intimidad de diversos personajes, las parodias de travestis, el afeminamiento desenfadado y la sostenida presencia de imágenes de *vedettes* en las primeras planas de la prensa amarilla. La contrapartida es el total silencio de las instituciones formales.²⁸ A lo más, de tanto en tanto escuchamos algunos desgarramientos de vestiduras y de sotanas porque hay mucho “sexo” y “mariconada” en la televisión y la prensa escrita. Se insinúa que sería mejor si tales programas o carátulas no existieran. Pero eso, sumado al silencio conformista actual, sin duda nos llevaría a formas de locura colectiva.

Mi punto de vista es que la cultura de masas (incluyendo la publicidad y los conciertos de tecnocumbia) y el esforzado trabajo de algunas organizaciones feministas y gay-lésbicas son los únicos espacios donde se producen discursos sobre la sexualidad que tratan de responder o traducir los actuales cambios en los procesos de individuación de la sociedad peruana, especialmente en las ciudades. En la otra acera, las corrientes principales de formación de opinión, como la prensa y los programas “serios”, las universidades, los partidos políticos e incluso las organizaciones de defensa de derechos humanos, simplemente *prefieren* no abordar esta dimensión de la vida.

Pero ¿por qué decir “prefieren” en vez de “no se dan cuenta”? El tipo de individualidad que requiere una ciudadanía democrática comprende una complejidad de emociones, y también capacidad de hacer frente a ambivalencias que hacen patente la insuficiencia del dispositivo naturaleza-prohibición externa. Es decir, considerar la sexualidad como un dato crudo de la naturaleza —un recurso típico a lo largo de los siglos para reducir la sexualidad a la reproducción y al consiguiente control sobre las mujeres— que tiene como contraparte una serie de restricciones que asumen la forma de mandatos religiosos. Una personalidad constituida sobre tales bases no considera su existencia en términos de proyecto, de la clase de persona que quiere llegar a ser. Simplemente, verá la coexistencia con los demás como una confirmación del destino que le ha tocado vivir.

Cualquiera que problematice el futuro de su propia vida y de la sociedad a la que pertenece, inevitablemente llegará a elaborar algún tipo de reflexión muy individualizada de la sexualidad. Si la creación de instituciones democráticas es considerada como una vía importante para mejorar nuestras formas de vida en común, donde la cooperación y la autonomía individuales sean ideales que orientan la acción de las personas, entonces no hay forma de evadir la dimensión de la sexualidad en sus aspectos públicos.

Queda entonces la pregunta de por qué las instituciones “serias” evaden mencionar algo tan importante como el aspecto público de la sexualidad humana y, ante la demanda de una discusión, responden como Bartleby, el personaje de Herman Melville: “Prefiero no hacerlo”. ¿A quiénes les podría afectar extender los criterios de disminución de la crueldad y la humillación en el tratamiento público de la sexualidad? La respuesta es: al tutelaje de los obispos católicos.

Hay una evidente disparidad en los países latinoamericanos entre lo que se ha ganado gracias a las campañas en pro de la vigencia de los derechos humanos, por el control y desencantamiento ciudadano de las instituciones militares, y lo poco que se ha avanzado en los debates públicos sobre la sexualidad debido a la presión de los obispos católicos. Si asumimos que un proyecto democrático es un ejercicio ciudadano del poder con libertad de pensamiento y espacios de discusión, sin tutelajes castrenses ni clericales, es evidente que está pendiente una democratización de los debates sobre la sexualidad en las sociedades latinoamericanas.

La secularización y la alternativa de los derechos humanos

Hoy, la secularización se entiende como un proceso de transformación de las instituciones políticas y la cultura pública que implica el paso de la autoridad religiosa al consenso ciudadano como fuente de legitimidad de las normas. No siempre fue así. En los inicios de la Revolución francesa, y a lo largo del siglo XIX europeo, se entendió la secularización, en primer lugar, como un asunto de tierras: la expropiación de las tierras “de manos muertas” (en posesión de la Iglesia), así como la abolición de los diezmos, la parte del tributo que iba a las autoridades religiosas.

Desde un principio, la secularización estuvo vinculada a decisiones muy prácticas y tangibles en las sociedades en las que tuvo lugar. No es que se desarrolló un “pensamiento” secular porque la gente se volvió impía súbitamente. Más bien, hubo formas de ejercer la propiedad y la autoridad que apelaban a

una legitimidad religiosa, que a partir de cierto momento fueron explícitamente rechazadas por la población.

Habría que distinguir los modelos de secularización entre distintas experiencias históricas. Sin embargo, la secularización no debe ser tratada en términos puramente negativos, como la ausencia de coerción religiosa sobre la vida pública y las instituciones políticas. Es mejor ver los logros. El mayor progreso moral de la secularización social está condensado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, quizá el documento moderno de mayor fuerza moral. Se trata de una declaración ajena a cualquier prescripción religiosa, revelación sobrenatural o fe. Está basada principalmente en la capacidad de aprender de las experiencias humanas. El carácter laico de dicha Declaración se debe, entre otras cosas, al comportamiento borroso, cuando no abiertamente antisemita, del Vaticano y de algunas Iglesias protestantes en Alemania durante la era de Hitler.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, no había ninguna instancia religiosa con la autoridad moral suficiente para elaborar un documento que garantizase la integridad de la dignidad humana, colocando como principal objetivo la importancia de la disminución de la crueldad.

Cuando hablamos de una secularización de la moral pública en los tiempos actuales nos debemos remitir, en primer lugar, a ese documento impecablemente laico que es la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esta representa la mejor evidencia de cómo la voluntad política de los Estados y la expresión ciudadana son suficientes para asegurar la convivencia pacífica entre las personas y las comunidades. La importancia de este documento ha ido en notorio aumento en las décadas recientes, especialmente como un instrumento para poner un límite a la violencia que ejercen los Estados contra sus propios ciudadanos, sea de manera extrajudicial —la más frecuente— o con sistemas legales corrompidos o crueles. Entre las primeras se cuentan las torturas, las desapariciones y la vulneración de las libertades individuales, y entre las segundas los casos más frecuentes se refieren a los prisioneros de conciencia y la aplicación de la pena de muerte, especialmente en escala masiva, como en la China o el estado de Texas en Estados Unidos. En la práctica, es el principal dispositivo al que se ha apelado para la democratización de las sociedades, en particular en las naciones no industrializadas.

Las consecuencias de este proceso para la transformación de los discursos sobre la democracia política aún no han sido suficientemente sistematizadas, pero es probable que estemos ante cambios de largo plazo en las maneras de entenderla. Uno de los rasgos que ya es posible identificar es la preeminencia de la condena y el rechazo de toda forma de crueldad, postura difícil de sostener en tanto le da a

la crueldad un peso mayor que a los ideales patrióticos o religiosos.²⁹ Desde la segunda mitad del siglo xx, ha ganado importancia moral la condena de la crueldad más allá de los ideales en nombre de los cuales es ejercida. De ahí se sigue que la adhesión incondicional a un ideal es insuficiente para orientar acciones públicas solidarias. Además de las religiones escritas, las prerrogativas del nacionalismo quedan en un segundo lugar al momento de ejercer la solidaridad.

En los años que corren, se está formando un sentido de ciudadanía en el que los soportes religiosos y nacionalistas quedan subordinados a criterios más amplios y que a la par no reclaman adhesiones incondicionales, como la tarea de poner cada vez límites más estrictos al ejercicio de la crueldad. Se trata de una posición que en absoluto es excluyente de identidades religiosas o nacionales, pero que no propone un ideal sublime que está más allá de ampliar la comunidad nacional o religiosa de personas que viven en condiciones en las que sus derechos individuales y colectivos son básicamente respetados.

Es un movimiento de secularización que en sentido estricto ya no se define por una postura hacia las religiones o las nacionalidades. Más bien sucede lo inverso: convicciones religiosas o patrióticas hoy pueden ser presentadas como que entre sus rasgos definitorios poseen la disposición de respetar o comprometerse con la vigencia de los derechos humanos. Todavía en la actualidad los derechos humanos son objeto de muchas suspicacias en diversas sociedades, en América Latina por ejemplo al momento de ejercer una labor fiscalizadora del comportamiento de los aparatos represivos del Estado ahí donde las tradiciones de independencia de los sistemas judiciales han sido escasas o nulas.

Podemos afirmar que la Carta de los Derechos Humanos inició una segunda ola secularizadora: esta vez ya no se trató de romper con los límites políticos de la cristiandad europea, un movimiento que había empezado con la formación de los Estados absolutistas y culminó con la Revolución francesa. Ahora lo que importaba era establecer una condición de humanidad más allá de una delimitación confesional o estatal. En otras palabras, y esta es la idea central de este apartado, los derechos humanos se constituyen en una mejor alternativa que los discursos anteriores para asegurar la dignidad de las personas, e implicaron una fuerte restricción a la soberanía de los Estados en relación con los ciudadanos.

Cuando sostenemos que esta es una mejor alternativa no necesariamente queremos decir que las otras opciones son erróneas, alejadas de la verdad o que ignoran la dignidad humana. Simplemente significa aprender de la experiencia luego de la destrucción y los nuevos umbrales de barbarie alcanzados durante la Segunda Guerra Mundial, y abrir horizontes más amplios de protección de

los ciudadanos, que hasta entonces eran imperceptibles o habían estado en un segundo plano.

Los derechos sexuales y reproductivos, en adelante DDSSRR, pueden entenderse como una manera de hacer explícita la adecuación de los derechos humanos a los cambios en la cultura pública de las sociedades modernas, especialmente en lo que concierne a la situación de las mujeres. La segunda mitad del siglo xx se considera la época en la que se empezó a generalizar el acceso de las mujeres a la cultura pública de las sociedades, incluyendo su participación en las estructuras de poder. Los cambios que esto ha implicado para la redefinición misma de la masculinidad y la feminidad son mayores de lo que hoy estamos en condiciones de imaginar.

La aparición y el consumo masivo de la píldora anticonceptiva significaron un cambio cultural de largo alcance, en el sentido de que legitimaron irreversiblemente la separación entre actividad sexual y reproducción. Además de ser una demanda por una mayor libertad para las mujeres, la píldora se convirtió en un elemento más del paisaje de las culturas públicas. Lo que interesa destacar con esto es que la difusión de la legitimidad de los derechos humanos, la participación masiva de las mujeres en el mercado laboral y la esfera pública, y la separación entre sexualidad y reproducción son parte de un solo movimiento histórico. Por ello, la actual defensa de los DDSSRR puede ser entendida de forma muy natural como parte de un esfuerzo por hacer explícitas las condiciones generadas a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Una consecuencia para la argumentación pública es que, no obstante las amenazas o abusos que puedan venir de sectores clericales o castrenses, la defensa de un Estado laico en la actualidad no se remite a la primera ola de la secularización, sino a un contexto en el cual el horizonte moral de la comunidad internacional está cada vez más influido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Lo que sucede en América Latina es que la secularización no tuvo una adecuada traducción política. En muchos lugares —con la sola excepción de México—, la Iglesia católica entregó o permitió la confiscación de sus tierras, pero ello no implicó una autonomía del Estado respecto de la legitimación religiosa. El caso más claro, y de particular importancia para el tema que nos ocupa, fue el control de los registros civiles —un instrumento decisivo para definir la legitimidad de las herencias y los testamentos— y la delegación de las tareas de la escuela pública laica a la administración religiosa. Ahí reside una buena parte de la explicación de por qué las sociedades latinoamericanas pudieron tener constituciones y códigos de clara influencia francesa —el lugar de Europa donde la secularización tomó los

rasgos políticos más explícitos— y, a la vez, una cultura política con muy fuertes rasgos de tutelaje castrense y clerical.

En nuestra opinión, ello obliga a elaborar un modelo histórico de explicación diferente al europeo y anglosajón para entender la relación entre religión, Estado y cultura pública. Se trata de una figura tutelar que involucra naturalmente los procesos llamados populistas. Los derechos humanos permiten, en sus actuales desarrollos, afirmar un sentido político en el que pueblo y ciudadanía resultan convergentes. Como sabemos, ese no ha sido el caso de las tradiciones políticas de América Latina, donde el pueblo aparecía como un sujeto político disociado de la ciudadanía. De ahí que hasta ahora se identifique al pueblo con la marginación social, económica y, sobre todo, institucional. Lo que no es ciudadanía “formal”, es pueblo. Una vez más, es importante subrayar que la ciudadanía no excluye la dimensión de la individualidad. Por el contrario, es desde el espacio público que se define la importancia de la diferenciación individual, e incluso el derecho a la privacidad.

Los DDSSRR ponen en el centro del debate la sexualidad y la individuación de la ciudadanía. La piedra de toque de este tipo de derechos es, precisamente, la individualidad autónoma. El uso de métodos anticonceptivos o la interrupción de embarazos tiene como condición básica un componente de autonomía y de responsabilidad individual. Una ligadura de trompas voluntariamente decidida y otra realizada sin consentimiento son acciones diametralmente opuestas, aunque “técnicamente” parezcan similares.

Probablemente en nuestras sociedades los DDSSRR no se manifiestan como la extensión de la autonomía individual, ya existente en otras esferas, al terreno de la sexualidad, como parece ser el caso en sociedades industrializadas. Antes que la extensión de una individualidad previamente reconocida por la sociedad, se trata del inicio del hilo para desenrollar el ovillo de la individualidad, por lo general bastante constreñida por el orden público tutelar. Este trasfondo tutelar ayuda a entender por qué los procesos de modernización en el continente no implicaron un choque brutal con un orden tradicional previo, como parece haber ocurrido en algunos países islámicos, sino un cambio económico mediado por la continuidad de una cultura política que se empeñó en mantener el bloqueo del potencial político y cultural de la individualidad socialmente reconocida y que tiene en la ciudadanía su institucionalización clásica.

Esta hipótesis ayudaría a entender la paradoja que persiste en varios países latinoamericanos donde todavía la ley del divorcio civil es un tema que provoca encendidos debates públicos. Igualmente, el caso de los países donde la legislación

vigente sobre el aborto no se aplica por resistencia de los funcionarios judiciales o de salud, que alegan convicciones religiosas o bien mantienen actitudes machistas que no toleran la decisión de una mujer de interrumpir su embarazo.

La situación mundial ante la emergencia del fundamentalismo: una reformulación de la crítica ilustrada a las religiones

La presencia del fundamentalismo religioso es ya un dato estable de la cultura y la política contemporáneas. Aunque a primera vista el debate pareciera girar alrededor de una cuestión religiosa, se trata de una disputa sobre los modos de ejercer el poder y el papel que se le otorga a las instituciones religiosas.

En los tiempos actuales, el fundamentalismo remite, en primer lugar, a diversas manifestaciones políticas que van desde acciones terroristas hasta la renuncia a las convicciones republicanas para legitimar un Estado en beneficio de teocracias. Asociado con frecuencia al islam, el fundamentalismo es entendido por diversos observadores y comentaristas en Occidente como una expresión más de la barbarie de los hombres de barba y turbante y de las mujeres que se cubren el rostro. Para muchos, constituye “la prueba” del fracaso de los proyectos modernizadores en Oriente Medio, donde el tránsito de un modo de vida “tradicional” a uno moderno y racionalizado no fue capaz de suministrar convicciones alternativas de sentido. Con diferentes matices, esta es la perspectiva dominante.

El problema con esta interpretación es que pone en segundo plano la participación ciudadana en el ejercicio del poder. De otra manera no se explicaría, por ejemplo, cómo en una sociedad de una modernización aparentemente exitosa como la de Israel los grupos religiosos ultraortodoxos tienen un peso creciente y cada vez mayor influencia. Este es un caso interesante para contrastar, pues muestra que la mayor parte de las explicaciones sobre el fundamentalismo son construcciones ad hoc para justificar la estigmatización de las sociedades árabes o islámicas. Más importante sería, en todo caso, preguntarse qué es lo que sucede con las propuestas secularizadoras formuladas en la época de la Ilustración para que ya no tengan una influencia tan efectiva.

Una manera de empezar a abordar este tipo de problemas es concentrándonos en los cambios en la forma de comunicación al momento de constituir el orden social en las sociedades actuales. La crítica ilustrada del siglo XVIII corresponde al momento de mayor esplendor político de la imprenta. La realidad era adecuadamente reflejada en los libros de inspiración científica. Ello permitió desarrollar una crítica en dos niveles, aunque no siempre muy diferenciados.

En primer lugar, estaba la pugna del libro científico contra los libros sagrados. Las demostraciones y deducciones científicas se mostraban superiores en claridad, distinción y utilidad que las afirmaciones propuestas en los libros sagrados. Ello llevó a la convicción cultural de que lo que no era demostrable por un método científico carecía de consistencia ontológica. El predicado de existencia pasó a ser patrimonio de la ciencia.

En segundo lugar, las religiones orales, usualmente calificadas como “creencias populares”, fueron consideradas residuos de la ignorancia sobre la verdadera realidad de las cosas. Estas “supersticiones” no necesariamente tenían que ser combatidas de modo militante como las religiones escritas, pues su papel en la legitimación de los poderes estatales era, en el mejor de los casos, muy subordinado. Sin embargo, respecto de las culturas orales no hubo el mismo acuerdo que con la postura ante los textos sagrados.

Los ilustrados racionalizadores se dedicaron al diseño de instituciones de poder que plasmaran los nuevos ideales modernos. Esto cubre un espectro que, en su forma más liberal, va desde las propuestas institucionales de Jefferson en Estados Unidos a las reflexiones de Hegel acerca del Estado prusiano como el sujeto racional por excelencia, pasando por el escenario político de la Revolución francesa. Pero también hubo otra postura que, tomando distancia del orden político que se había consolidado a lo largo de la cristiandad medieval, se propuso darle forma escrita o recuperar las culturas orales europeas. Nos referimos a los esfuerzos de autores como los hermanos Grimm, Hans Christian Andersen y Gilles Perrault, quienes se entregaron a la tarea de recolectar las narraciones orales. Esta referencia es pertinente para nuestro relato porque de este movimiento romántico surgieron muchos de los movimientos nacionalistas del siglo xix³⁰ que propiciaron el orden republicano en la mayoría del continente europeo. No es de extrañar que músicos y poetas, artistas especialmente atentos a las maneras de escuchar y producir sonoridades, tuvieran un papel destacado en tales movimientos.

En el siglo xx hubo tres fenómenos que necesariamente han de tenerse en cuenta para entender la formación de los procesos sociales más significativos:

- La aparición de las formas de comunicación audiovisuales y, en general, la transmisión electrónica de las comunicaciones, que modificaron drásticamente la manera de hacer referencia al espacio y al tiempo públicos.
- La decadencia definitiva del orden colonial impuesto por las metrópolis occidentales, además del imperio otomano, en varios casos ejercido desde el inicio de la modernidad en el siglo xvi.

- La incorporación masiva de las mujeres al mercado de trabajo profesional y al mundo público, que hizo explícito el tema de la sexualidad en la cultura pública.³¹

El abordaje del tema de la secularización requiere de este telón de fondo. Es un error frecuente tratar de entender los cambios actuales de la modernidad con el esquema de la ilustración del siglo XVIII. En ese entonces, el Estado moderno absolutista y el mundo social desplegado por la industria, y en especial por la imprenta, eran los puntales de los nuevos problemas. Hoy, el contexto para situar los problemas que conciernen a nuestra individualidad y ciudadanía incluye otras características, particularmente a propósito del carácter laico del Estado.

Los medios de comunicación masiva han permitido la disolución de los tradicionales monopolios del saber y la legitimación de la opinión pública. Las posibilidades de participación masiva y la importancia ganada por la persuasión a costa de la obediencia han tenido lugar en un contexto de ampliación de la cobertura de los servicios de educación pública y los medios audiovisuales.³² Generalmente esto ha sido debatido con preocupación, enfatizando los componentes de manipulación y de ocultamiento de la información que tal situación ha desbordado. La persuasión, sin embargo, ha significado otro logro: el fin de la autoridad ilustrada y del peso moral de la censura clerical.³³

La erosión de la autoridad ilustrada tiene dos facetas: por una parte, la perfección tecnológica queda subordinada a los requerimientos de seguridad del usuario, puntal desde el cual han surgido las demandas de los diversos grupos ecologistas y también la importancia de las compañías de seguros. Véase el caso paradigmático del asbesto, que originalmente fue considerado como un excelente material aislante del calor y el fuego y luego fue descartado por sus secuelas de cáncer en los usuarios. Además, el punto de vista del usuario deja lugar no solo a exigir una seguridad sino también a promover la inseguridad, que es el espacio donde se mueven las prácticas terroristas en la actualidad. En un mundo de creciente innovación tecnológica, la preocupación ya no gira en torno a cómo encontrar la verdad. Ahora los más diversos problemas giran alrededor de las reglas de uso de los dispositivos actualmente disponibles.

La ruptura de este monopolio de los saberes ha hecho que la relación de conocimiento cada vez sea menos entre un sujeto y un objeto, y se parezca más a la relación entre un orador y un auditorio. El auditorio asume más un carácter de observador crítico que de acatamiento sumiso de la información o de los mandatos del orador. La razón de este cambio es menos misteriosa de lo que

parece. La proliferación de medios de comunicación audiovisuales ha privilegiado las circunstancias de la vida cotidiana de las personas, ese amplio continente de saberes prácticos; los contenidos proposicionales del orador en gran medida son confrontados con las consecuencias prácticas para los miembros de los auditorios. La otra característica importante es la multiplicidad de auditorios en que nos desenvolvemos a lo largo de nuestras actividades diarias.

Los cambios más radicales han ocurrido en aquellas sociedades que no pasaron por el umbral de la imprenta en la época de la primera y la segunda revolución industrial. En efecto, el telégrafo, la radio, el teléfono, la televisión y el cine ampliaron las formas de participación en la vida pública de las que previamente gozaban al menos una buena parte de los varones adultos. A través de la moda, sin embargo, las mujeres también habían accedido a una porción de este mundo público por ese entonces: centros de baile y ropas “modernas” permitieron una primera y masiva desinhibición civilizatoria de los impulsos de las mujeres. Pero en sociedades donde la industrialización y la imprenta apenas si habían hecho su aparición, donde “el público” era social y políticamente muy tenue, la irrupción de los medios audiovisuales implicó una súbita transformación con efectos de largo plazo.

El primer elemento a tener en cuenta es la ampliación del horizonte espacial: los confines de la pequeña localidad y las cuatro paredes de lo doméstico dejaron de coincidir con los límites del mundo. Todo lo que estaba fuera de los hábitos cotidianos inmediatos dejó de estar lejos. Fue una lenta pero sostenida disolución de aquella imagen de las poblaciones “atrasadas”, especialmente indígenas y mujeres. Se podía vivir en un lugar con carreteras muy deficientes, pero los partidos de fútbol dominicales del campeonato nacional podían ser escuchados. Las radionovelas permitieron a muchas mujeres hasta entonces confinadas al mundo doméstico saber que pertenecían a un auditorio masivo y que no estaban solas en la escucha de estos programas.

Progresivamente se fueron sentando las bases para crear un instante nacionalmente compartido, que a la vez tenía una carga de participación muy grande. Una consecuencia de la ampliación de estos auditorios, y sobre todo del instante nacionalmente compartido, es la frecuencia cada vez menor de movimientos mesiánicos o milenaristas, que justamente se fundan en una temporalidad muy cerrada y diferenciada.³⁴

La observación básica es que los medios audiovisuales, en especial la televisión, permiten diluir las barreras que separan los mundos sociales de hombres y mujeres, de niños y adultos, y los espacios geográficos entre distintos barrios de una ciudad o entre las ciudades más importantes y las provincias.³⁵ Pero también

han surgido condiciones para crear comunidades muy cerradas, difícilmente perceptibles, por encima de las diferencias geográficas y de temporalidad, como los grupos fundamentalistas y terroristas. Así como el nuevo contexto de las comunicaciones posibilita crear auditorios más abiertos y permeables a las diferencias y la cooperación, también permite la creación de grupos sumamente cerrados y hostiles hacia cualquier elemento externo. Los grupos fundamentalistas religiosos y las redes internacionales de narcotraficantes y contrabandistas de armas se sitúan en esa perspectiva.³⁶

La interconexión de las comunicaciones permite una mayor facilidad para el reconocimiento y aceptación de diferencias, pero también hace más factible el despliegue de fantasías de omnipotencia que antes eran institucionalmente muy restringidas. Estamos inmersos, pues, en un nuevo horizonte político-cultural, que es el principal reto para emprender nuevas elaboraciones que nos permitan manejar mejor los desafíos. Hasta antes de esta transformación en las comunicaciones, los pueblos y las comunidades tenían como elemento decisivo para el reconocimiento de una historia propia la posesión de la escritura.

Ahí donde la imprenta y la escuela no se habían consolidado, la creación de opiniones no pasaba por la lectura de periódicos, revistas o libros, y las bibliotecas públicas eran irrelevantes o sencillamente no existían. Los registros escritos ni siquiera estaban en las municipalidades sino en las parroquias, con todo el poder que eso implica. La presencia de jueces o de maestros en muchos casos estaba subordinada a la de los uniformados y los grandes propietarios de tierras.

La extinción de los regímenes coloniales significó, por otra parte, la desaparición de las “tierras lejanas”, de las colonias a las que solo se podía acceder a través de la metrópoli. De pronto, nada quedó en ultramar. Esta ha sido la segunda ampliación del mundo luego de la aplicación de la electricidad a las comunicaciones. La nueva oleada de creación de naciones —luego de la independencia de los países iberoamericanos durante el siglo XIX— ha sido una fuente permanente de conflictos, sea por la inadecuación entre los límites de la administración colonial y los vínculos étnicos marcados por el parentesco —un rasgo característico de las sociedades con trasfondo oral—, sea por la demarcación de territorios que no tuvo en cuenta la nacionalidad de los grupos incorporados a esos nuevos estados-naciones.

Sea como fuere, lo que antes eran problemas al interior de un imperio se convirtieron directamente en conflictos internacionales. La categoría de “internacional” dejó de ser un sinónimo del orden o aspiración cosmopolita europea para adquirir la connotación de una legitimidad de la diversidad de culturas y

civilizaciones. Nos parece hoy una constatación casi obvia, pero no somos siempre conscientes del enorme cambio que ha significado si nos colocamos, por ejemplo, en la perspectiva de los comienzos del siglo xx. Este nuevo carácter de lo internacional implicó también que la civilización dejara de ser identificada de manera excluyente con el modo de vida europeo.

La diversidad de modos de vida, entre otras cosas, fue un gran impulso para sostener el pluralismo religioso como un factor especialmente pacificador en zonas donde el conflicto había pasado también por el umbral de las identidades religiosas. Las Cartas persas eran ahora las que efectivamente se escribían desde Persia o Irán. Este orden, que algunos llaman poscolonial, ha dado una extraordinaria complejidad a la discusión de los problemas que se consideran de interés común para la humanidad. En primer lugar, ha introducido con mucha fuerza la sensibilidad ante la diferencia cultural. Aunque esto haya servido en no pocas ocasiones para extender en forma desmesurada el pánico al “relativismo cultural”, lo cierto es que cada vez hay menos espacio para hablar “en nombre del otro(a)” porque los otros tienen su propio nombre y su propia voz, lo que puede apreciarse con claridad en el caso de los movimientos indígenas o de mujeres islámicas. Los discursos que representan a terceros son hoy desplazados paulatinamente por el discurso de una pluralidad de primeras personas.³⁷

El orden logocéntrico de la verdad representada en una sola palabra o un solo tipo de discurso ha quedado definitivamente fracturado.³⁸ Cuando vemos los gestos amenazantes del fundamentalismo religioso, no reparamos en el cambio aún más fuerte de la cancelación de un discurso que se basta y explica a partir de sí mismo. Los discursos fundamentalistas aparecen como una reacción. Es en esta mezcla de fenómeno reactivo y a la vez omnipotente, como señalamos en párrafos anteriores, que se concentra lo más específico y desafiante de los fundamentalismos actuales. La calificación es aplicable no solo a los discursos religiosos, sino también a las propuestas políticas y las maneras de entender la función reguladora de los mercados en las economías y culturas de las sociedades. Las agrias reacciones contra ciertas demandas de los DDSSRR —como el acceso a los dispositivos de anticoncepción y las propuestas de legalizar el aborto— van acompañadas de esta peculiar mixtura de propuesta defensiva y pretensión de omnipotencia.

Uno de los temas más polémicos que plantea este orden de cosas es la facilidad autoritaria para argumentar que la democracia política es una particularidad cultural y que de ninguna manera se puede extender a cualquier tipo de sociedad. Una vez más, aquí aparece la confusión entre régimen político y estilo de vida. La diversidad

de culturas puede explicar diferentes hábitos, pero no sirve para justificar la presencia de discursos excluyentes basados en la obediencia y el temor.

Que la idea de verdad única haya sido puesta en cuestión durante el siglo xx no significa que haya carta libre para una multiplicidad de pequeñas verdades tiránicas. Es en estas circunstancias cuando se aprecia en toda su magnitud la importancia de un documento como la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En general, podemos decir que la diversidad cultural es una consideración recomendable cuando en su nombre descubrimos que hay más formas, una mayor variedad de matices para incorporar a nuestras acciones. Cuando, por el contrario, la diversidad cultural es utilizada para definir áreas intocables, como un argumento para detener acciones y preservar purezas, estamos ante una perversión política de uno de los logros democráticos más importantes del siglo xx.

Invocar la “historia” o el peso de las tradiciones es simplemente utilizar la diversidad cultural para cancelar cualquier perspectiva de proyecto futuro. Con frecuencia se olvida que la diversidad cultural es un hallazgo colectivo que nos permite ampliar nuestro sentido del presente y del futuro, antes que una coartada para el encapsulamiento en el autoritarismo o tiranías de diverso orden. Por lo demás, la migración de población de países pobres a las metrópolis del capitalismo contemporáneo ha tenido un papel muy importante en la afirmación de la diversidad cultural. Lo diverso, en este sentido, no es una constatación neutra. Quiere decir que hay zonas que han dejado de ser homogéneamente blancas, occidentales, centradas en la diferencia sexual. La humanidad no ha sido diversa desde siempre. El reconocimiento político de esta condición es un hecho relativamente reciente y podemos decir que apenas estamos en la fase de exploración de sus consecuencias.

El nuevo escenario internacional, aunque no necesariamente cosmopolita, implica que las prácticas llamadas tradicionales tienen que pasar por la confrontación con otras alternativas. Muchas de las prácticas tradicionales que hoy son consideradas aberrantes —el caso típico es la ablación del clítoris a muchachas etíopes— no pueden seguir manteniéndose como si no hubiera otras alternativas para definir una cierta identidad individual y comunitaria. Las alternativas no solo pueden ser otros procedimientos; también la simple huida es en la actualidad más viable que en tiempos anteriores. Lamentablemente, desde el polo “moderno” también surgen malentendidos al momento de abordar este tipo de retos.

La tentación “universalista” consiste en querer tomar el atajo y afirmar que lo que una determinada sociedad ha llegado a considerar como justo debe, en

consecuencia, ser aplicado a todas las demás sociedades. Esta postura olvida o niega el efecto de cercanía que marca a las comunicaciones en la actualidad. La gente cambia de prácticas no porque descubre una nueva verdad absoluta, sino porque halla una mejor alternativa para hacer frente a sus tareas y problemas cotidianos. El descubrimiento de esa mejor alternativa inevitablemente implica un trabajo de persuasión, de construcción de un tiempo compartido entre la parte que busca persuadir y la que pretende ser persuadida. La humanidad está en un momento en el que podemos decir, sin demasiado margen de error, que la distinción entre persuasión e imposición ha adquirido una relevancia generalizada.

El tercer cambio es la instalación en el terreno público de la diferencia de géneros y de la sexualidad como elementos de debate. Nada de esto hubiera sucedido si no fuera por la incorporación masiva de las mujeres al mercado de trabajo profesional y, con ello, la remoción de una de las últimas diferencias socialmente relevantes adjudicadas al nacimiento.³⁹ La importancia de este cambio se aprecia con más claridad en relación con los otros dos procesos. El desplazamiento de la escritura como el único discurso legítimo y el paso a una dimensión internacional fundada en la diversidad cultural, permitieron llamar la atención sobre el mundo doméstico, ignorado hasta entonces por la esfera pública. La ciudadanía extendió los derechos políticos a las mujeres y las áreas tradicionalmente reservadas a los hombres empezaron a ser ocupadas también por estas. Los casos más visibles son las instituciones militares y los oficios religiosos en diversos credos, con algunas notorias excepciones como el catolicismo y la rama budista del Dalai Lama. La existencia de trabajos “solo para mujeres” o “solo para hombres” ha perdido considerable legitimidad.

En la actualidad, la argumentación a favor del carácter laico del Estado y la cultura pública adquiere mayor urgencia ante la creciente amenaza fundamentalista, pero es preciso diferenciarla del carácter laico del siglo XVIII. Ahora está en juego algo más complejo que la simple legitimidad de la posesión de tierras, la pugna entre discurso científico y revelación, los componentes económicos o la diferencia entre monarquía y república. La amplitud y variedad de auditorios formados a partir de la extensión de los medios de comunicación audiovisuales, un sentido de internacionalidad que reconoce una común condición humana más allá de las diferencias de civilización, y las modificaciones en la masculinidad y feminidad como resultado de la masiva incorporación de las mujeres al mercado de trabajo profesional, son los soportes desde los cuales aparece la alternativa de una ciudadanía laica para hacer frente a las tareas de gobierno y participación en la vida pública de las sociedades. Al igual que en la época de la Ilustración,

es una disputa en torno a cómo entender las maneras de legitimar la actividad política y la vida pública.

Si bien es cierto que hay episodios espectaculares como la instauración de una teocracia en Irán desde 1979, el problema no es de diferencias culturales. Pareciera existir un ánimo de renuncia a las convicciones civiles que demanda nuevamente un soporte “religioso” para legitimar las acciones de los Estados. En ese camino, es mucho lo que está en juego para el proyecto democrático. Esta vez, el punto que es una suerte de pista de entrada para el clericalismo es la sexualidad. Sus ataques contra la dimensión laica del Estado ya no se basan en el reclamo de prerrogativas patrimoniales o derechos de tributación. La piedra angular es la administración de la sexualidad. En el caso del catolicismo actual, resulta bastante obvio a propósito de dos temas centrales: por una parte, la tenaz oposición a incorporar a las mujeres al sacerdocio y con ello el acceso a cuotas reales de poder en el Vaticano; y, por otra, la condena moral al uso de preservativos en plena época de la epidemia del SIDA. En un caso, se trata de asumir las diferencias de género en su aspecto más represivo y excluyente; y en el otro, es una cruel comprobación de que, en nombre de las creencias religiosas, la preservación de la vida de las personas no es lo prioritario.

Un rasgo que comparten los distintos fundamentalismos y los embates contra el carácter laico del Estado es, precisamente, la segregación social a partir del género. Aunque en muchos casos son invocadas tradiciones muy antiguas para justificar tales exclusiones, es necesario hacer la pregunta por el significado de tales prohibiciones y segregaciones en el contexto de nuestros problemas actuales.

Encontramos dos aspectos que vale la pena describir. En primer lugar, por paradójico que pueda resultar, el “contraste” de sostener una discriminación de género cuando en los diversos ámbitos de la vida pública la participación de hombres y mujeres es tendencialmente igualitaria posee el efecto de seducción que da todo aire de “intemporal”. Nada más intemporal que sostener la segregación por el género, pues se trata de una diferencia de nacimiento, previa a cualquier historia, por decirlo así. Aparte de la abrumadora misoginia que respalda este tipo de actitudes, hay una derivación de parecida importancia: sostener que hay una diferencia entre los seres humanos que viene desde el nacimiento, previa a cualquier interacción. Se trata de una suerte de ecumenismo perverso según el cual en todas las sociedades y en todas partes siempre va a haber esa diferencia fundamental entre hombres y mujeres que tendrá fuerza de orden cósmico, donde las segundas están destinadas a los trabajos de reproducción y colaterales, y los

primeros a las tareas de gobierno, como en cierto modo la propia estructura del Vaticano lo testimonia.

En una época en la que las innovaciones tecnológicas, en particular en materia de ingeniería genética, han desatado toda clase de fantasías apocalípticas, mantener con firmeza la segregación por géneros ofrece una fuente de estabilidad, una manera eficaz de oponerse al cambio en circunstancias en que las transformaciones radicales ya no se concentran en las revoluciones políticas, sino que abarcan el conjunto de los trasfondos sociales.

El fundamentalismo es la encarnación más concentrada de lo que puede llamarse “el deseo de no cambio” en las emociones humanas. Este es un sentimiento novísimo por más que se disfrace de tradición inmutable. Dicho de una mejor forma, es una configuración novísima para justificar esa arraigada tendencia en el psiquismo humano del deseo de no cambio.⁴⁰

El segundo aspecto importante es la relación entre la escritura, las mujeres y la ley. La escritura sitúa a quienes disponen de esta tecnología del intelecto⁴¹ en la ampliación del espacio y del tiempo en que se desenvuelven sus actividades cotidianas. Llegar a otro lugar lejano y perdurar en el tiempo —por otra vía que la reproducción— con palabras escritas fueron prácticas reservadas al campo público y especialmente a los hombres. El alejamiento de las mujeres de la escritura —o, dicho en términos contemporáneos, la elevada tasa de analfabetismo femenino— se encuentra vinculado históricamente a estos dos factores.

Solo en la segunda mitad del siglo xx empezó a ser evidente por qué amplias áreas de la escritura fueron un terreno exclusivo, casi “natural”, de la expresión masculina. La escritura permite hacer reclamos administrativos, legales, testamentarios, pero sobre todo es el instrumento para apelar a un auditorio general, es decir, permite moverse en el terreno de las normas de validez universal.

Aunque las imágenes características de la democracia ateniense la refieren a discusiones en el ágora, lo cierto es que tanto la democracia como la legitimación de otros regímenes políticos fue más un asunto de escritores que de oradores. Habrá que esperar la llegada de los medios audiovisuales basados en la electricidad para que los oradores —tanto publicitarios como políticos— tengan una real influencia masiva, que por siglos estuvo monopolizada primero por la escritura y luego por la imprenta. Visualizar el actual horizonte de la tecnoratoria en que se mueve nuestra vida pública es de gran ayuda para contrastarlo con el carácter de soporte natural que poseyó la escritura en la vida social desde su aparición como instrumento para llevar el registro de tributación de los primeros imperios.

Quizá la imagen más típica que asocia la distinción de géneros con modos de comunicación sea la que relaciona a las mujeres en conversaciones chismosas y a un caballero circunspecto leyendo el periódico o inclinado sobre un escritorio redactando algún tipo de documento legal en un estudio de abogados o en una notaría. En un tercer plano, la plebe, el populacho, en celebración callejera de carnavales.

El chisme y el periódico son maneras diversas de un mismo objetivo: difundir información. Nos interesa ahora destacar el paralelismo entre modo de comunicación y diferencia de género. Con diversos matices, esta distinción fue la dominante hasta comienzos del siglo xx. La lectura del periódico era una forma de entrar en contacto con la “letra de la ley” y la vida pública en general. La palabra escrita, más aún con la aparición de la imprenta, fue sinónimo de discurso legítimo en la esfera pública. En la esfera doméstica, que no en la privada, el mundo ya no era organizado alrededor de verdades generales de alcance universal, sino en torno a afirmaciones fuertemente contextualizadas en un aquí y ahora.

La dimensión privada, como un nivel diferente de lo propiamente doméstico, se hace más clara con la difusión de la escritura entre las mujeres luego de la Reforma, que obligó a generalizar la lectura de la Biblia. Una consecuencia de interés en los países de influencia protestante fue la difusión de los diarios íntimos, que muestra los potenciales individualizadores de la práctica de la escritura, que en la actualidad ha devenido en un componente básico de la cultura ciudadana.

En los últimos cien años, sin embargo, el campo público ya no se restringió a una relación entre autores-escritores y público lector, sino se agregó una poderosa innovación: los oradores y los oyentes-espectadores. Este cambio se suele presentar desde su ángulo más apocalíptico como la propaganda nazi, pero también implicó la difusión de otras formas de persuasión masiva que reemplazaron la obediencia sacra, como nos recuerda cotidianamente la propia publicidad comercial. Este descentramiento de la escritura hizo posible la aparición en escena de todos los anteriormente marginados del orden de la letra.

La apacible correspondencia entre escritura y lectura se transformó en una red en la que además de los lectores estaban los oyentes, los espectadores. La gente empezó a dedicar tiempo a ver espectáculos deportivos, acudir al cine y escuchar radio, en especial una abrumadora cantidad de canciones sobre historias de amor en todas las variantes imaginables que dieron una nueva relevancia a las experiencias de la intimidad. Canciones que fueron tanto una poderosa escuela de sentimientos como expresiones de una época en la que las ciudades empezaron a registrar un crecimiento vertiginoso y el anonimato urbano hizo que las

identidades sostenidas en la vecindad fueran complementadas o desplazadas por otras donde las miradas de los otros, en vez de devolver una familiaridad, representaban un crudo control o una franca amenaza. El culto al amor mundano ha sido tal vez el principal cuestionamiento que han recibido las religiones basadas en la escritura durante el siglo recién pasado.⁴²

Como vemos, la cuestión de un Estado laico y la tolerancia ya no se circunscriben a una pugna entre revelación y verdad científica, o una tregua en las guerras entre diversas religiones. El descentramiento de la escritura por la irrupción de antiguos y nuevos modos de comunicación, así como una nueva dimensión de lo internacional, han cambiado los énfasis en los esfuerzos por mantener y ampliar los horizontes de una cultura pública laica. La defensa ilustrada del Estado laico era una crítica a la aparente naturalidad del estado de cosas sostenido por el orden clerical. En el siglo XVIII era algo muy novedoso afirmar que los derechos ciudadanos no estaban sujetos a los requisitos de la propiedad y que el gobernante recibía la legitimidad de su poder de la ley antes que de un poder religioso.

En buena medida, el republicanismo es ya un sentido común en la mayor parte de las sociedades contemporáneas; incluso las monarquías son escrupulosamente constitucionales. Los problemas derivan de la reacción fundamentalista que agresivamente trata de establecer una legitimación religiosa de la autoridad. Se trata de una concepción del poder profundamente regresiva que busca un orden basado en reglas cuya constitución escapa a cualquier tipo de discusión o control de parte de los ciudadanos.

Es necesaria la diferenciación entre discurso religioso y concepción fundamentalista del poder. Solo así podremos entender los importantes movimientos sociales en el siglo XX⁴³ con fuerte presencia de dirigentes religiosos que no necesariamente desembocaron en una propuesta de régimen teocrático o de tutelaje clerical. Hay casos notorios como el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos de fines de los años cincuenta y los años sesenta, que tuvo como figuras destacadas al pastor bautista Martin Luther King y a las iglesias bautistas negras. En la década de 1990, la presencia del obispo anglicano Desmond Tutu fue central en las luchas contra el sistema del *apartheid* en Sudáfrica.

La defensa de una cultura ciudadana laica es, en primer lugar, una afirmación de la diversidad y la tolerancia, la forma más efectiva de ampliar los lazos de cooperación social que posibilita una mejor coordinación y solución de los problemas. Con frecuencia se ha querido ver la fuerza del fundamentalismo en los “vacíos de sentido” que habría en la población, que serían adecuadamente satisfechos por esta propuesta. En principio, es mejor situar el problema en relación con la

disposición de las poblaciones para asumir tareas colectivamente, pues está en juego la posible destrucción o anulación de las instituciones civiles.

La reciente experiencia del movimiento talibán en Afganistán muestra las consecuencias del fundamentalismo en su versión más cruda. Aparte de la exclusión de las mujeres de cualquier presencia pública autónoma y la anulación del rostro, cuyos equivalentes sublimados pueden encontrarse en otras partes y confesiones del planeta, lo que llama la atención es la prohibición sobre los modos de comunicación como tales: los televisores, los videos, la música en la radio con prescindencia de cualquier “contenido”. La distinción entre lo sagrado y lo impuro ya no se refería a tal o cual “doctrina”. No podían saber que se estaba confirmando el lema de McLuhan “el medio es el mensaje”. Se trataba de una reivindicación del libro, más precisamente del único libro, de una radical guerra contra las representaciones que incluyó la destrucción a cañonazos de estatuas de Buda pertenecientes al período preislámico de la región.

La prohibición de medios no escritos y la reclusión de las mujeres dan una idea muy cercana de los principales objetivos de la agresividad fundamentalista en ascenso. Esta situación extrema nos permite destacar el paralelismo entre la pérdida de centralidad de la escritura y la incorporación de las mujeres al mercado profesional de trabajo y la esfera pública en general. El término “falocentrismo” acuñado por Derrida adquiere pleno sentido en este contexto: el rechazo a toda mezcla como sinónimo de la impureza más amenazante.

Como ya ha sido señalado, el siglo xx se ha caracterizado por el desplazamiento de la polaridad básicamente masculina escritor-lector hacia una relación orador-emisor y oyente-espectador. El menoscabo de la autoridad de quienes detentan el poder de la “escritura”, tanto más agresivo socialmente cuanto más extendido está el analfabetismo, con la irrupción de los medios audiovisuales basados en la electricidad es un hecho incontestable.

Aun hoy resulta incómodo reconocer que con frecuencia encontramos discursos progresistas, liberales o revolucionarios, artículos, monografías o declaraciones en los que en tono condenatorio se menciona la enorme cantidad de gente que no ha hecho una llamada de teléfono en su vida o que no ha tenido acceso a una radio, para no hablar de televisores y computadoras. Generalmente se afirma tal cosa para decir que la globalización de las comunicaciones es solo un mito más elaborado para lograr formas de dominación más eficientes.

Todo muy conmovedor y hasta solidario, pero resulta curioso que no se mencione también la enorme cantidad de gente que jamás en su vida ha ido a una biblioteca municipal, que no ha leído una novela de más de cien páginas,

que no compra periódicos o que nunca ha enviado una carta a alguien. En realidad, este es un problema que desborda el propio horizonte de la cultura escrita, cuyo acceso requiere un proceso previo de instrucción. La escritura y la imprenta suponen como algo natural la distinción entre los instruidos y los no instruidos. Es una información por definición restringida que siempre dará lugar a una diferencia de conocimiento para establecer algún tipo de poder. A nadie se le ocurre siquiera extraer de la constatación de la exigua difusión de la imprenta en las sociedades que la democracia política es un mito tan inalcanzable como el de la misma globalización.

Así como hay dificultades para reconocer la diversidad de modos de comunicación legitimados en la esfera pública, existe una dificultad similar para la incorporación de las mujeres en la vida pública, pues desafía la norma que establece la diferenciación sexual como la piedra básica para el ordenamiento de la vida social. En las sociedades occidentales o bajo su influencia ya no es “políticamente correcto” que un académico o político descalifique a las mujeres por su participación en la vida pública. Es más conmovedor, y a la vez inocuo, referirse a los pobres aldeanos, mejor todavía si están padeciendo un año de sequía en un país del Cuarto Mundo, que nunca han tenido un celular en sus manos o que no saben que hay televisores en color.

La descarada hipocresía de estas posturas trata de ocultar que los medios audiovisuales han creado lazos entre comunidades que fueron excluidas de sus derechos políticos por haber vivido al margen de la imprenta durante varios siglos. Las estrategias para enmascarar los privilegios del saber escrito no dudan en servirse de cualquier coartada igualitaria. Es más fácil aferrarse a la vigencia del logocentrismo⁴⁴ preguntando cuántos teléfonos existen en Somalia que lamentar la pérdida de “seriedad” porque la diferencia entre lo doméstico y lo público cada vez corresponda menos a una diferencia de géneros. Cada vez está menos claro quién está adentro y quién afuera. Para no pocos, la disolución de esta distinción aparece como una amenaza.

La diversificación de los modos de comunicación que ha implicado la permeabilidad de la distinción entre cosmopolitas y locales, entre instruidos y no instruidos, y la incorporación de las mujeres a la vida pública son los principales objetivos de la reacción fundamentalista. La parte más visible de esta reacción es fácil imaginarla con turbantes oscuros, barbas muy largas e incesantes oraciones en escenarios públicos. Pero ahí no reside el problema real para las sociedades no islámicas. La realidad es que la sexualidad de las mujeres, el reconocimiento de la sexualidad en general como un tópico de debate público, los aspectos relacionados

con la reproducción y las actuales reformulaciones en curso de la feminidad y la masculinidad son temas tan controvertidos como el de las nuevas formas de participación política.

El panorama público ha cambiado notoriamente en sociedades en las que simultáneamente hay una gran acumulación y concentración de poder económico y una presencia ciudadana de lectores, oyentes y espectadores —con un acceso sin precedentes a la realización de la escritura y la reproducción de la voz y la imagen—, sin mencionar la proliferación de grupos de interés por la mejora de las condiciones del entorno social que van desde los sindicatos de trabajadores hasta grupos en defensa de las diversas formas de mejorar la existencia.

Esta ampliación de la esfera pública es desafiada desde dos vertientes: por una parte, las pretensiones de una tecnologización de la sociedad que suprima cualquier elemento deliberativo de importancia en la esfera pública y logre un dominio ideal a través de una “disciplina automática”. Por otro lado, la factura fundamentalista, que consiste en denunciar el poder de los intereses económicos a cambio de la factura racista, xenófoba o de los evangelios. El precio a pagar por el supuesto alivio económico es la deuda, “lo que viene después”: gobiernos de blancos, de nacionalistas o del clero. En nombre de lo cual se suprime la totalidad o una parte significativa de las libertades ciudadanas, incluyendo la libertad de opinión, y se refuerzan las prohibiciones e inhibiciones para las mujeres. En este tipo de lucha conservadora el objetivo no es tanto el salario como la factura posterior. Ante la disciplina automática y la factura, la alternativa de ampliar las libertades cívicas y el ejercicio de la solidaridad, la disminución del sufrimiento y la creatividad que enriquecen las formas de vida aparecen como un ideal cuyo dinamismo amplía las posibilidades de un crecimiento humano.

El vínculo entre la ampliación de los modos de comunicación y la presencia de las mujeres en la vida pública nos parece el soporte de una cultura efectivamente laica, vínculo en torno al cual tienen lugar los debates contemporáneos.

ESTADO LAICO

Pluralismo y libertad de opinión

La demanda por un Estado laico es una consecuencia inevitable del avance en la democratización de las necesidades ciudadanas. A propósito de los debates sobre la reforma del texto constitucional de 1993 actualmente en curso [2003], la necesidad de contar con un Estado democrático efectivamente laico ha encontrado una apreciable resonancia. Quienes se han mostrado más interesados en la afirmación de un Estado laico han sido los representantes de iglesias cristianas no católicas así como de otras religiones, y sobre todo grupos feministas y demás organizaciones involucradas en la promoción y defensa de los derechos sexuales y reproductivos, y también ciudadanos y ciudadanas interesados en la consolidación del pluralismo.

¿Por qué surge la demanda por un Estado laico?

En buena cuenta, la exigencia de un Estado laico, desde nuestra situación como país, no es solo la doctrinaria separación entre Estado e Iglesia, una de las demandas históricas de la cultura liberal política en los tiempos modernos; es, en particular, un cuestionamiento de los privilegios políticos y culturales de la Iglesia católica romana y un desafío a nuestras propias capacidades para desarrollar un sentido amplio de ciudadanía participativa.

No se trata de entrar a discutir las características genéricas de las religiones escritas, si son fuente de error, si están equivocadas, si la verdad científica está o no en conflicto con las creencias religiosas, y demás temas que fueron parte de los debates de la Ilustración para afirmar la autonomía de la sociedad civil. En cierto sentido, la legitimidad pública del saber científico fue algo que en las sociedades occidentales se afirmó a lo largo del siglo XIX y que en la actualidad es ampliamente aceptado.

De lo que se trata hoy es de afirmar un Estado laico como parte de un proceso de formación de una ciudadanía participativa y como medida preventiva básica ante el auge de los fundamentalismos religiosos a escala mundial. Las disputas

entre los Estados modernos y las religiones escritas ya no giran en torno a la legitimidad del saber científico, sino de la autonomía de la sociedad civil para elaborar sus propios criterios de moral pública.

En América Latina, la historia de la relación entre el Estado laico y las iglesias no ha estado marcada por prolongadas guerras religiosas. Más bien, la relación entre autoridad y catolicismo se forjó, desde muy temprano, con la persecución y/o cooptación de las religiones orales en el siglo xvi.

En la mayoría de casos, las autoridades políticas basaron su legitimidad en diversas formas de apoyo de parte de la Iglesia católica. Esta situación no tuvo mayores variaciones durante de conformación de las repúblicas en el siglo xix. La situación excepcional en este escenario fue México, donde a mediados del siglo xix la Iglesia católica se negaba a entregar las tierras que había recibido por privilegios coloniales. La anulación de tales privilegios por el gobierno de Benito Juárez dio lugar al proceso conocido como “la Reforma”, uno de los momentos fundacionales de la moderna nación mexicana. Benito Juárez, indígena —nació en un pueblo de pastores en la sierra de Oaxaca—, liberal y anticlerical fue, por ello, discretamente sustraído de los relatos teológicos católicos sobre la “historia del pueblo indio y pobre”. Todo indio es bueno mientras no se enfrente al poder de Roma.

Medio siglo más tarde empezó el proceso de la Revolución mexicana. En los años veinte del siglo anterior, México llegó a romper relaciones diplomáticas con el Vaticano; luego vino un período de violencia religiosa, conocida como “la rebelión cristera”, que fue especialmente intensa en los años treinta. Los cuentos de Juan Rulfo que componen *El llano en llamas* dan cuenta de la atmósfera sombría de esa época. Esta derrota política de la Iglesia católica, así como la disolución del ejército de Porfirio Díaz, le dio a México una estabilidad política de casi setenta años sin golpes de Estado. Si bien el pri (Partido Revolucionario Institucional) fue durante varias décadas el “ogro filantrópico”, su carácter civil y laico no lo convirtieron en una sociedad por encima de la sociedad.

Otro caso excepcional fue el del Uruguay. Las medidas políticas del presidente Batlle a comienzos del siglo xx no estuvieron dirigidas a una expropiación de tierras como en México, sino a la creación de una institucionalidad escrupulosa en la autonomía de las instituciones políticas respecto del clero y los militares, y a dar un ejemplar impulso a la escuela pública laica. El orden así creado logró una estabilidad política de varias décadas, hasta el autogolpe de Bordaberry de 1973, bajo clara influencia estadounidense.

El caso opuesto, tal vez más extremo, donde las polémicas y conflictos entre liberales y conservadores clericales terminaron a favor de la hegemonía de estos

últimos fue Colombia, donde la inestabilidad política y la violencia se han convertido en características del país.

Una primera enseñanza es que la historia de América Latina parece mostrar situaciones en las que una estabilidad política de largo alcance se logró allí donde se puso a raya al clericalismo y se procedió a una radical reestructuración del ejército. Es necesario agregar que no se trató de una estabilidad dictatorial, sino de una mayor sensación de autonomía colectiva.

Una característica de los Estados latinoamericanos desde su formación en el período de independencia es la sedimentación de un estilo de ejercicio de la autoridad que puede ser caracterizado como un “orden tutelar”, resultado de querer incorporar algunas instituciones modernas —especialmente en la economía—, pero sin crear un orden nuevo para estas disposiciones sociales. El “orden” no fue propiamente colonial sino explícitamente tutelar. La comunidad nacional no estaba preparada para la formación de ciudadanos y, en consecuencia, los debates públicos debían ser sustituidos por la integración bajo modelos jerárquicos, cuyas máximas expresiones eran los institutos militares y la Iglesia católica.

No encontramos muy apropiado reducir la formación de este orden tutelar a una mera “herencia colonial”. Así se deja sin explicar la difusión del militarismo en el continente, que de hecho no tiene antecedentes coloniales; y también la delegación de funciones públicas a instituciones clericales, especialmente en lo referido a establecimientos de enseñanza escolar. La figura del cura en el entramado de los poderes locales probablemente tuvo más importancia que en la época colonial. En ambos casos, el ideal político se constituyó alrededor de la subordinación jerárquica. Tal vez por ello, a lo largo del siglo XIX fue una cuestión presente en la agenda de los debates políticos latinoamericanos si la forma más apropiada de gobierno era una república o una monarquía constitucional.

El tutelaje es una derivación del derecho familiar y establece las relaciones entre el Estado y los súbditos como una cuestión de representación de intereses de personas incapacitadas. Esto coloca a la sociedad civil en una dimensión muy precaria, por no decir inexistente, donde la autonomía individual, siquiera en su registro formal, es una característica indispensable. La expansión de las haciendas sin la contraparte de una industrialización que pudiera utilizar la mano de obra expulsada del campo, creó una situación de arcaísmo permanente. Estamos hablando de sociedades que entonces tenían una población mayoritariamente rural, con muy pocas vías de comunicación y con una difusión muy restringida de la cultura impresa y la alfabetización. La adhesión política dependía casi exclusivamente de la participación en rituales, pero sobre todo la

discusión política, la difusión de ideas, tenía el ostensible límite de la mínima alfabetización existente.

La exclusión de la mayoría de la población del acceso a la escritura y la lectura ha sido particularmente subestimada en las interpretaciones de las historias nacionales en América Latina. Una consecuencia de ello ha sido la poca importancia otorgada al problema de las libertades individuales, cuyo meollo radica tanto en la posibilidad de acceso a la propiedad legal como en la libertad de opinión. Esta última requería como condición básica su incorporación al universo de la escritura y la lectura, las prácticas sociales que permiten constituir el espacio de la individualidad.

La alfabetización, acompañada de una cultura pública de promoción de la lectura, permite el desarrollo de criterios y opiniones autónomos, y de una esfera de privacidad, especialmente en el ámbito doméstico. En muchas sociedades, el acceso a la escritura y la lectura ha sido considerado un peligro para el ejercicio de relaciones de esclavitud o servidumbre. Una institución que permite reconocer el grado de legitimidad pública que posee la cultura impresa y la lectura es la biblioteca pública. Ahí donde su ausencia es notoria, especialmente en los siglos XIX y XX, hay razones para pensar que la libertad de conciencia no ha sido una virtud política especialmente apreciada.

En el Perú es evidente que la libertad de conciencia ha sido un componente muy subordinado en las reivindicaciones políticas. La población andina luego de la independencia, especialmente con la abolición formal de los curacazgos, quedó en un aislamiento considerable, y el problema de la libertad de conciencia ni siquiera apareció. En aquellos sectores interesados en la mejora de las condiciones de vida de la población rural a comienzos del siglo XX, la principal preocupación era el reconocimiento de los derechos de propiedad de la tierra, pero sin un esfuerzo equivalente por difundir la cultura escrita. Ahí donde se juntaba la demanda por la propiedad de la tierra y el acceso a la educación, la afirmación de una cultura pública laica fue nítida, como en el caso del educador puneño José Antonio Encinas. Pero estamos hablando de una situación peculiar.

No sin tropiezos, la libertad de cultos fue aprobada en 1915, lo que supuso el derecho a realizar oficios religiosos públicos distintos a los católicos sin ser objeto de sanciones. Si reparamos que hace menos de cien años que esta garantía democrática básica fue aprobada y que estuvo desconectada de las demandas de libertad de conciencia, veremos que el trasfondo cultural para algún tipo de aspiración democrática era algo muy larvado.

En esos mismos años, hay un primer debate por el establecimiento del divorcio civil. Los registros de nacimiento y defunción —cuestión crucial para la definición de la identidad, los testamentos y la propiedad— todavía estaban en manos de las parroquias. Los liberales que propiciaron importantes batallas a favor de la responsabilidad del Estado laico y democrático en la información sobre la población, como Manzanilla, Químer o Villarán, han quedado relegados a un segundo plano en la memoria colectiva y su rehabilitación es algo muy pertinente en las actuales circunstancias.

En nuestra sociedad, la libertad de pensamiento se ha considerado un atributo propio de intelectuales y por ello socialmente prescindible, o bien se la ha identificado de manera exclusiva y excluyente con la libertad de prensa. La idea dominante es que si no hay censura de los gobiernos contra los medios de comunicación, entonces hay libertad de pensamiento. Pero la libertad de pensamiento o de conciencia sin una gran difusión de la alfabetización y la lectura es una declaración puramente retórica.

Hay un problema adicional: las instituciones elegidas como “modelos de orden social” —el ejército y la Iglesia católica— privilegian precisamente la importancia de la obediencia colectiva a la jerarquía por encima de la actuación basada en convicciones individuales. Esto, en el mejor de los casos, es comprensible cuando se refiere en estricto a esas instituciones jerárquicas, pero es harto problemático cuando se constituye en el lugar de la vida social. Es como si la capacidad de opinar estuviera delimitada a grupos especializados muy concretos: los políticos profesionales, los militares, los obispos, un poco más atrás los periodistas, algo más rezagados los especialistas académicos, y nadie más. Así, se produce un espacio de opinión pública que participa de manera muy limitada frente a estos poderes de opinión.

El pobre desarrollo de la libertad de conciencia explica, además, el privilegiado y tradicional papel que han jugado los halagos y las protestas como parte de los lenguajes públicos. La adhesión solo es concebible bajo la forma de adulación y la crítica como una enemistad absoluta.

Los nuevos medios y los nuevos auditorios

Históricamente, los cambios en los medios de comunicación han tenido repercusiones en las actividades religiosas. El caso más notorio en los comienzos de la modernidad fue la difusión de la imprenta y la aparición del movimiento de la

Reforma, que acabó con el monopolio de la interpretación de los textos sagrados del cristianismo y debilitó considerablemente el poder del papado romano.

La Reforma puso en marcha una transformación que simplemente no hubiera sido factible sin la posibilidad técnica de difundir el texto de la Biblia en centenares de miles de ejemplares al comienzo y en millones después.

En la región andina, la difusión de la imprenta en los siglos XVIII y XIX no dio lugar a la consolidación de una esfera pública común —un espacio decisivo de encuentro y confrontación en las sociedades civiles modernas—, sino a una especialización social en la que la habilidad para el manejo de la escritura fue cada vez más la base de un privilegio político. La importancia de los medios de comunicación no consiste en una mera cuestión de tecnología, sino en las modificaciones que supone para integrar en el tiempo y el espacio a una comunidad. Por lo general, un nuevo medio de comunicación trae consigo una ampliación del espacio público y de la capacidad de acción de sus miembros; ese es el motivo central por el que la innovación en los medios suele ser incorporada con relativa facilidad en las sociedades, sin importar cuáles sean sus características culturales.

Es verdad que no fue necesario que la totalidad o una aplastante mayoría de la población tuviera acceso a la escritura para que surgieran las narrativas nacionalistas y los símbolos nacionales, pero la coexistencia de una cultura escrita y varias culturas orales locales dio lugar a un espacio y tiempo públicos muy diferenciados. Uno básicamente local y de carácter circular, y otro de tipo abstracto, homogéneo y universal.

Un típico lugar común de las élites republicanas en el Perú fue la sensación de sentirse partícipes de una cultura “universal” y, a la vez, vivir en un país salpicado por innumerables tiempos locales o, como se los suele llamar, “ancestrales”. En ese desfase, las instituciones jerárquicas cumplieron un papel integrador que de otra manera no habría sido posible, pues universalizar el acceso a la escritura hubiera implicado, más temprano que tarde, el ejercicio de una ciudadanía efectiva.

La diferencia entre el tiempo homogéneo y universal de la escritura y el tiempo local y diferenciado de los mundos orales fue subsanada con la introducción de un tiempo ritual que ponía en escena la pertenencia a una comunidad más amplia que la mostrada en el aquí y ahora de la oralidad.

El ejército y la Iglesia católica fueron los grandes beneficiarios de esta solución de compromiso inicial que terminó por constituirse en la institucionalidad más visible y distintiva de la mayoría de países en América Latina. La “comunidad imaginada” era vivida como la pertenencia a un regimiento, la reunión religiosa

y, eventualmente, la asistencia a alguna manifestación de un candidato político. En ninguno de esos casos, la comunidad imaginada tenía lugar en el espacio de un mundo interior individualizado, ese que justamente hace posible la práctica de la lectura y la escritura. De esa situación comunicativamente tan diferenciada es que surge una noción de nacionalidad más corporativa que ciudadana, más cercana al mundo de las relaciones familiares, tutelares, que a la sociedad civil propiamente dicha.

Ese tiempo ritual, jerarquizado, que correspondía a la pertenencia a una comunidad nacional fue, además, el tiempo que correspondía al ejercicio de la autoridad real. Mientras en la capital y en las ciudades de los departamentos las magras capas letradas podían discutir sobre la conveniencia de tal o cual doctrina, esos debates por lo general estaban lejos “del pueblo”. Esa distancia era vista como una señal de la ignorancia y el envilecimiento del “pueblo”; en otras ocasiones, en cambio, “el pueblo” era la señal de autenticidad nacional. En ese contexto, las demandas por un Estado laico simplemente no tenían lugar o eran vistas como una amenaza para la existencia de la comunidad nacional como tal.

Este orden de cosas empieza a cambiar drásticamente con la difusión de los medios de comunicación basados en la electricidad como el cine, el telégrafo, los discos de música, pero sobre todo la radio. Las ciudades adquirieron un mayor dinamismo y la utilización de parlantes permitió concentraciones urbanas para mítines políticos que no habían sido vistas antes.

En la historia política peruana, el APRA fue el partido político que más ventaja sacó de la utilización de la radio para la propagación de un ideario, que curiosamente era un clásico producto de la escritura. La electricidad, aplicada a la amplificación de la voz humana, propició la aparición de los oradores de multitudes, un fenómeno que era materialmente imposible en períodos anteriores. Mientras en Europa los oradores más teatrales de la época radial, como Hitler y Mussolini, estuvieron asociados con catástrofes políticas, en América Latina la situación fue diferente. La radio no fue tanto una reintegración de la unidad de los sentidos que habían sido fragmentados por la aparición de la imprenta, como diría McLuhan.

En nuestro continente, esos oradores que se valieron de la electricidad aplicada a los discursos para convocar enormes multitudes hicieron acceder al espacio público, propio de una sociedad civil, a sectores sociales que hasta entonces habían estado marcados por la existencia en una esfera cuasi familiar como la del tutelaje. La irrupción de multitudes convocadas en estos mítines no supuso un conflicto con la imprenta, la libertad de pensamiento, la intolerancia, sino

una posibilidad de asomar a la esfera pública a quienes tradicionalmente habían estado marginados de cualquier auditorio surgido desde los medios impresos ya sea por el analfabetismo, una precaria escolaridad o simplemente la falta de bibliotecas públicas. Un dato curioso: en distintos momentos, oradores como Perón, Haya de la Torre y líderes populistas como Lázaro Cárdenas y Getulio Vargas tuvieron conflictos con el clericalismo en aquello que podía eventualmente poner en cuestión el orden tutelar.

Un caso aparte es el de Fidel Castro, entre otras cosas, por apoyarse en el discurso por altavoces ante audiencias enormes en una época inevitablemente marcada por la televisión. En cierta forma, este medio obliga a los políticos a adquirir una dimensión más doméstica, de mayor cercanía personal, antes que el tono de arenga épica. Llevar cuarenta años basado exclusivamente en ese medio de comunicación política debe resultar algo muy rutinario. Dicho sea para matizar, el tono de confrontación épica no está menos presente en sectores de la oposición política en Miami.

Las radionovelas y la música popular fueron los mayores éxitos de la difusión radial en el continente. La gran virtud que tuvieron fue hacer público un contacto con la vida cotidiana de las personas, con situaciones y conflictos que usualmente no eran materia de reconocimiento público. La publicidad, en los lugares donde se ha presentado, siempre ha tenido su fuerte en esa capacidad para hacer públicas situaciones personales muy frecuentes. Al estar orientada por lo general hacia productos de consumo individual, las prácticas individualizadas tuvieron un reconocimiento público que antes no conocieron.

Pero la principal transformación estuvo en las tramas de las radionovelas. La más emblemática de todas, “El derecho de nacer”, tocaba el asunto de los nacimientos fuera del matrimonio, una realidad sumamente frecuente en los países latinoamericanos y, por cierto, el más directo desmentido de la eficacia práctica de la moral católica. De hecho, la realidad tan común de los hijos nacidos fuera del matrimonio es una prueba de que la mayor importancia del catolicismo ha radicado en su capacidad antes política que moral para regular las relaciones entre las personas. El simple hecho de hacer pública esta situación provocó conflictos con los obispos. En Lima, la versión radial con actores peruanos contó con la supervisión de sus “contenidos morales” por un sacerdote. Muy poco antes, el obispo de Lima amenazó con la excomunión a quienes asistieran a un concierto de mambo de Pérez Prado en la Plaza de Acho.

Una característica central de la cultura popular moderna, en todos los lugares donde ha aparecido, es la singular capacidad para llevar a un auditorio

general prácticas y episodios muy individualizados. Es la cultura de masas la que ha dado a las prácticas cotidianas la materia prima para la reflexión moral. La transformación que esto ha supuesto en nuestros modos de pensar es uno de esos cambios de largo alcance que al principio no son muy bien advertidos. Esta es una situación que no había sido contemplada en el siglo XIX, excepto por algunas vanguardias modernistas.

¿Qué significa que el mundo de la vida cotidiana pase a ocupar el centro de las reflexiones morales? En primer lugar, la recuperación de la pluralidad de voces, algo que en nuestras sociedades de trasfondo oral nunca dejó de tener vitalidad. Esa pluralidad de voces no forma parte de una sola trama lineal. Los eventos de la vida diaria son una forma importante de elaboración de la normatividad moral. Diversas narrativas de comienzos del siglo XX habían entrevisto este regreso a la Ítaca de un mundo oral y politeísta, pero esta vez a escala global.

La existencia de cada quien, en consecuencia, se convertía en el nuevo horizonte moral, con sus angustias y planes. No es solo la aparición del cine, la radio y el teléfono; ambiciosos homenajes a la escritura como la novela *Ulises* de Joyce o *Ser y Tiempo* de Heidegger se situaban en esta perspectiva, sin mencionar los llamados de Husserl, al final de su carrera intelectual, a favor de un retorno al “mundo de la vida”. Hoy podemos entender esta categoría como la inmediatez generalizada que produjo la expansión de los medios de comunicación gracias a la electricidad. En otras palabras, cómo entender la configuración de la sociedad civil en una era en la que los auditorios no están restringidos a la opinión pública organizada alrededor de la imprenta.

Inicialmente, algunos críticos vieron este escenario como una amenaza a los logros político-culturales alcanzados por la Ilustración, como característicamente fue el caso de la Escuela de Fráncfort, especialmente Horkheimer y Adorno.⁴⁵ La reacción era explicable: la cultura de masas aparecía como una degradación de lo sublime y profundo que había caracterizado a la intelectualidad alemana en oposición a una “civilización” que aparecía como un mero culto a las apariencias y la frivolidad de los Estados absolutistas.⁴⁶ A diferencia de la anterior crítica, la cotidianidad de la cultura de masas no era excluyente, como pudo haberlo sido el mundo de las cortes absolutistas en el siglo XVIII.

En el Perú, donde el ordenamiento de la escritura se había traducido en una sistemática exclusión de la población rural y una parte significativa del mundo plebeyo urbano, la cultura de masas permitió la creación de nuevos auditorios y coincidió, además, con el inicio de las sostenidas olas migratorias, primero hacia las capitales departamentales y luego hacia Lima. Eran auditorios nuevos

aunque todavía subordinados a la hegemonía de los medios impresos, que eran los principales vehículos de ideas y normas. Aumentaron los auditorios, pero todavía prevalecía una noción de lo popular como equivalente a folclórico, o sea, al margen de la cotidianidad. Aun así, hemos visto cómo algunas radionovelas y la música popular pudieron estar al frente de determinados conflictos.

Otro terreno en el que es posible apreciar las tensiones con el clero es la exhibición de películas. Cada tanto ocurría que la proyección de algún filme era motivo de indignación de los obispos. De hecho, eso es lo que se espera del clero, es lo funcional para el orden tutelar. Cuando en los años setenta y comienzos de los ochenta unos cuantos obispos se indignaron por cuestiones diferentes como las desigualdades sociales y la corrupción, y bajaron la guardia en cuanto a la vigilancia sexual, se generó un temporal conflicto que finalmente fue resuelto al interior de la misma institución en nombre de la solidaridad corporativa.

Una última referencia a la vida cotidiana. Las discusiones actuales sobre las situaciones de riesgo que enfrentan las sociedades ya no toman como punto de partida las certezas de los hallazgos científicos, sino las consecuencias que las innovaciones técnicas tienen para las sociedades. Los casos típicos son los problemas de contaminación y las medidas de seguridad que, en no pocas ocasiones, han entrado en contradicción con los criterios de eficiencia económica. Las asociaciones de consumidores y los centros universitarios de investigación independiente nuevamente han colocado en el primer plano de atención las condiciones de vida diaria, lo que hoy se llama “calidad de vida”. Otra línea problemática que confluye aquí, pero que no trataremos en esta ocasión, es el nuevo horizonte moral que considera como prioridad evitar a toda costa el ejercicio de la crueldad. Claro, la cosa cambia cuando se trata de promover medidas que limiten o supriman el uso de sustancias y productos que producen cáncer al pulmón o leucemia, y cuando está en juego intervenir sobre los hábitos sexuales como en las campañas de prevención del SIDA, no obstante formar parte del mismo criterio de actuar sobre situaciones de riesgo.

La generalización de la televisión, sobre todo en color, ha planteado importantes desafíos en las maneras de generar y reproducir climas de opinión. Con la radio, y en particular con la televisión, la opinión aparece como un clima de opinión, como un contexto envolvente a cuyo interior los acontecimientos puntuales adquieren un especial significado. La influencia de la televisión no se restringe a los programas transmitidos por este medio. Las maneras de pensar colectivamente se ven modificadas en algunos aspectos importantes. En relación con el tema que nos interesa —las condiciones de las demandas por un

Estado laico en la actualidad—, el problema más importante es la particular combinación que adquieren la imitación y la argumentación como formas de persuasión del auditorio.

Por lo general, las críticas estilo Adorno-Horkheimer a la televisión suponen una ideal y completa separación entre argumentación e imitación en las formas de persuadir al auditorio. Pero bajo el término argumentación se suele incluir demasiado y bajo el término imitación muy poco. La argumentación necesita ser distinguida de la demostración.⁴⁷ Solo en este último caso las conclusiones de un razonamiento se imponen de manera obligatoria a un auditorio, de hecho a cualquier auditorio, con prescindencia de sus circunstancias sociales e históricas. Es el caso de las demostraciones lógicas o los razonamientos matemáticos. Aparte de este campo, las discusiones sobre las limitaciones de un orden social, la necesidad de cambiarlo, de criticarlo, etcétera, requieren de un consentimiento, por principio incierto, de un auditorio.

Existen argumentaciones más convincentes que otras porque tienen un diferente grado de elaboración o porque pueden llegar a contar con distintos grados de adhesión del auditorio. Incluso las argumentaciones más contrapuestas requieren de un trasfondo de opinión compartido que permita establecer las inclinaciones por una u otra opción. Sin ese trasfondo, el debate desaparece. En el Perú, a mediados del siglo xx se discutió intensamente acerca de la necesidad de una reforma agraria. Para unos, el régimen de servidumbre en las haciendas era motivo de indignación, mientras que para otros se trataba de una exageración alentada por alborotadores. Hoy ese debate ha perdido razón de ser porque esas haciendas ya no existen precisamente por obra de la reforma agraria de 1969.

Es una ambición muy arraigada querer explicar los asuntos de la vida social con un lenguaje que insinúa el vocabulario de las demostraciones, donde el auditorio fatalmente tuviera que llegar a las conclusiones prácticas que propone el orador. El uso de periódicos, revistas y libros en los comienzos de la modernidad sugirió que las doctrinas sociales podían tener un carácter científico, en el sentido de tener la fuerza de las evidencias lógicas. Un rasgo importante era que muy pocas personas estaban socialmente reconocidas para opinar sobre los temas considerados fundamentales. Las concentraciones urbanas y la difusión de la prensa y la radio alteraron este panorama. Lo que en un inicio se consideró despectivamente como “la masa”, como algo irracional, puramente emocional y alejado por completo de la frialdad bienpensante, luego de la Segunda Guerra Mundial y la siguiente descolonización se convirtió en algo estable. El cine y su veloz difusión ya habían dado nuevos bríos a los efectos de imitación como parte

del aprendizaje social, pero esta dimensión se vio considerablemente fortalecida con la entrada en escena de la televisión.

Un asunto generalmente dejado de lado en las discusiones sobre los medios de comunicación es cómo la televisión ha creado una nueva proporción entre la argumentación y la imitación en las prácticas sociales. En efecto, cuando se habla de la “mala influencia” de la televisión en los niños, una buena parte se refiere a las fuentes de imitación que los niños pueden recibir y la otra alude al problema de una información fuera del control de los padres. Bajo la forma aparentemente ínfima de la publicidad comercial, la relación entre imitación y persuasión ha ganado mucha fuerza. Incluso las formas de argumentación más clásicas, como los libros, son objeto de presentaciones ante auditorios tan interesados en la seducción como en la argumentación.

La convergencia entre imitación y argumentación ante un público amplio es uno de los recursos más eficazmente democratizadores en la actualidad. Este nuevo orden resulta especialmente amenazante para los intentos de preservar la pureza en el terreno del nacionalismo o de las religiones escritas. El auge fundamentalista, con frecuencia presentado como un problema de “diferencias culturales”, guarda relación más bien con este acelerado dinamismo y flexibilidad de los auditorios. La fuerza de una argumentación, al estar anexa a la dimensión de la imitación, es evaluada en sus potenciales consecuencias prácticas antes que como una cuestión de conformidad o no con algún tipo de verdad.

Así como el riesgo se ha constituido en una pauta que hace contrapeso a las certezas de la ciencia y la tecnología, en el terreno de las creencias religiosas la referencia a la cultura de masas es la ruptura con cualquier pretensión de monopolio normativo de las religiones escritas. En Afganistán, la prohibición del régimen talibán durante la segunda mitad de los noventa de cualquier contacto con la cultura de masas —lo que incluía escuchar música popular en la radio— es una situación desmesurada pero que tiene la ventaja de mostrar con claridad los extremos de la confrontación.

La obediencia a la palabra escrita o a la figura que la encarna fue algo muy común hasta la primera mitad del siglo xx. La situación cambió drásticamente en los años siguientes, y obligó a intentar una nueva combinación entre imitación y argumentación. Generalmente, la tendencia más deplorable es aquella que trata de reducir la comunicación a mostrar ciertas pautas de imitación ya sea como entretenimiento o como propuesta práctica sin tolerar el menor cuestionamiento. En algunos casos, la argumentación ha estado fluidamente unida a la imitación en algunas series. En cierta forma, la argumentación se ha hecho inseparable de

los modelos de vida, afectando de esta manera el usual monopolio regulador de las costumbres del discurso religioso.

Los auditorios se han hecho cada vez más flexibles. Sin embargo, en el caso del fundamentalismo esa flexibilidad se ha entendido como una amenazante dispersión y se ha cristalizado en propuestas morales que coinciden en su antimodernismo, en especial en negar el carácter inevitablemente reflexivo que poseen los acontecimientos de la vida cotidiana y que reclaman de las personas un razonamiento cada vez más particularizado y atento a los contextos. En ese sentido, las prohibiciones absolutas de prácticas cotidianas —y la sexualidad se incluye en este terreno— chocan con cambios muy arraigados en la cultura moderna de las décadas recientes.

Es casi innecesario añadir que la ampliación del horizonte de la vida cotidiana como espacio privilegiado para una elaboración reflexiva de las normas morales terminó con la exclusión de las mujeres y también de los niños de los terrenos del razonamiento moral. Curiosamente, mientras más importancia tiene la imitación cotidiana —diferente de la imitación en contextos épicos—, mayores son las demandas por hacer una exposición argumentada de las exigencias morales. Lo que quedó fuera fue el criterio de invocar la autoridad inapelable de la palabra escrita como reclamo de obediencia.

Esta nueva situación ha provocado reacciones hostiles en el caso de los fundamentalismos, pero también una mayor atención a las condiciones de vida de las personas. Como nunca, las disparidades en las condiciones de vida se han convertido en una situación moralmente insoportable. Basta hacer la comparación con hace cien años, cuando el sometimiento colonial, la hambruna y las torturas en el África o la India no movían a escándalo ni eran parte de conversaciones cotidianas en Europa o Estados Unidos. En este sentido, la exigencia de un Estado laico es simplemente hacer justicia a cambios pronunciados en las maneras de elaborar los razonamientos morales en las culturas públicas de las sociedades contemporáneas.

De los tributos a la sexualidad

A diferencia de otros períodos en los que el conflicto entre el Estado moderno y la Iglesia católica estuvo marcado por cuestiones de tributos, de propiedad de tierras, de restauración de regímenes monárquicos, en la actualidad el espacio del conflicto está dado por la sexualidad y el diseño de políticas públicas en materia de derechos sexuales y derechos reproductivos. En Occidente es larga la tradición de tribunales eclesiásticos que se han ocupado de cuestiones sexuales.⁴⁸

En la práctica y durante muchas generaciones, la moral católica fue, en primer lugar y casi exclusivamente, una normatividad sobre la sexualidad. Las relaciones sexuales son consideradas como algo profundamente impuro si no están orientadas a la procreación, lo que tiene algunas consecuencias excéntricas como condenar a la castidad a toda mujer menopáusica. Además, la actividad sexual como búsqueda de un intenso e integral disfrute y el orgasmo como instante de éxtasis sublime simplemente están descartados. La sexualidad como expresión y fuente de la intimidad entre las personas, como el núcleo de una posible dimensión amorosa, son inadmisibles o, en el mejor de los casos, quedan relegados a un plano bastante secundario.

Sin duda ha habido y hay teólogos, tanto protestantes como católicos, que han expuesto maneras más razonables de entender la sexualidad, pero siempre han terminado en posiciones marginales respecto de lo indicado por el Santo Oficio y de lo que el sentido común asume que es la posición oficial del catolicismo respecto de la sexualidad. El mismo sentido común considera que la simple presencia de un sacerdote —no importa cuán progresista o conservador sea en materias sociales y políticas— es sinónimo de inhibición para cualquier abordaje de la sexualidad. Ante un “padre”, las maneras de hablar sobre la sexualidad son diferentes a las que pueden aparecer en la letra de un bolero, la trama de una telenovela o las bromas carnavalescas. Aquí interviene, además de una cuestión de opiniones, la diferenciación social tan radical que supone el celibato obligatorio. Son las consecuencias de haber “creado el pecado sexual en gran escala”.

Cómo será de fuerte esta tendencia a reducir la moral a la vigilancia sexual que los problemas que las sociedades en Occidente tradicionalmente han considerado como los morales por excelencia —la justicia, el bienestar, la solidaridad—, para el catolicismo se incluyen en el rubro “doctrina social de la Iglesia”. Es decir, por una parte está “la moral” (la vigilancia sexual) y por la otra “la doctrina social de la Iglesia”, que adquiere un carácter meramente suplementario respecto de la primera.

Los cambios en la economía y la cultura del siglo xx propiciaron nuevas condiciones sociales y de comunicación. La urbanización, la aparición de una economía doméstica cada vez más delimitada por la disponibilidad de dinero a través del mercado laboral, la necesidad de limitar el número de hijos, así como una mayor autonomía individual para mujeres y hombres, fueron producto de la ampliación y difusión de una cultura democrática.

En América Latina hay una particularidad destacable en este terreno. Si bien estos cambios en la cotidianidad respecto de la sexualidad han tenido lugar, la

cultura pública ha sido la del orden tutelar. Esto genera un doble registro particularmente notorio en el terreno de la sexualidad. Por una parte, tenemos a la cultura popular que a través de la música, la radio y la televisión no cesa de abordar cada vez más la sexualidad como una cuestión, en primer lugar, de intimidad. El otro aspecto es que hay una cultura pública que adhiere fuertemente a las instituciones tutelares. El resultado es una tensión que en no pocas ocasiones se ha tornado en conflicto entre la cultura popular y el orden tutelar, en especial en el campo de la sexualidad.

Llama la atención la profunda diferencia entre el desenfado de la cultura popular, por ejemplo en todas sus variantes musicales, y la coexistencia con una manera de entender el orden público en la que los momentos definitorios están marcados por la subordinación tutelar a las fuerzas armadas y el clero. Todavía el orden ideal de las comunidades nacionales sigue moldeado por las “sociedades artificiales”.

Se trata de una línea de trabajo que hay que continuar explorando y que coloca los términos de la tensión entre una cotidianidad básicamente urbana y moderna por un lado, y un orden tutelar que todavía posee apreciable influencia por el otro. En el primer caso, tenemos como expresión a la cultura de masas con sus múltiples narrativas, y en el otro, instituciones ideales con una fuerza normativa tremendamente personalizada. En nuestra opinión, el debate acerca de las normas públicas concernientes a la sexualidad es un terreno especialmente nítido para apreciar este contraste que atraviesa el conjunto de nuestro orden social.

La cultura popular ha logrado llamar la atención sobre la importancia de los procesos de individuación de los sentimientos y de la intimidad sexual con una fluidez que rara vez ha visto en la cultura escrita académica una problematización equivalente. Aquí nos encontramos nuevamente con el problema señalado en páginas anteriores respecto de la insuficiente difusión de una cultura escrita en el conjunto de las actividades sociales. Es importante agregar una precisión. Esta problematización de los sentimientos en la cotidianidad urbana tiende a socavar los ideales jerárquicos, que suponen una apreciable renuncia a cualquier sentido de autonomía y responsabilidad individuales. Lo interesante es que a menudo ambas perspectivas coexisten al interior de las mismas personas. No se trata de que la sociedad se dividiera en el bando de los que están influidos por la cultura popular masiva y el bando de los que optan por la sujeción al orden tutelar. Precisamente por esta disposición de los términos del problema, la sexualidad aparece como un espacio privilegiado para apreciar las posibilidades de resolución de este conflicto.

A diferencia de las ideas políticas en sentido estricto, que tradicionalmente han sido perseguidas sin mayor rubor, la sexualidad, los hábitos sexuales y sus transformaciones no aparecen como una “doctrina” o una “ideología”. Ocurre con frecuencia que grupos feministas o de minorías sexuales son señalados de manera acusadora como portadores de “la ideología de género” y cargos similares. Pero si la sexualidad, cuya regulación formal ha sido una prerrogativa histórica del catolicismo en la región, forma parte del debate es porque la tendencia a problematizar aspectos de la vida diaria es uno de los soportes más sólidos de las culturas urbanas contemporáneas.

Esa cotidianidad urbana, que exige niveles de responsabilidad individual para su manejo adecuado, ha establecido el libre consentimiento entre adultos como un criterio básico para el abordaje de la sexualidad. Acaso porque hoy es una perspectiva en proceso de expansión, no siempre somos conscientes de las inmensas transformaciones que ha supuesto. En primer lugar, la igualdad de trato para hombres y mujeres. La importancia crítica de este punto es fundamental, pues los pilares del orden tutelar —las fuerzas armadas y la Iglesia católica— llevan consigo un fuerte componente misógino. La violencia doméstica y el acoso sexual han adquirido relevancia como faltas morales que eran simplemente impensables hace unas décadas. Si antes no resultaba tan visiblemente escandaloso era porque el componente consensual en el ejercicio de la sexualidad estaba relegado a favor de “jerarquías naturales” para ordenar las relaciones entre hombres y mujeres.

Aun cuando la difusión de estas nuevas maneras de entender la sexualidad estuvo influida por algunos movimientos sociales y sobre todo por el acceso de las mujeres a la educación superior y, por lo tanto, a una potencial igualdad profesional, la novedad es que su mayor difusión corrió a cargo de la cultura masiva, especialmente en los medios audiovisuales. Desde la inocente publicidad de toallas higiénicas que cada vez asocia menos la menstruación con la impureza hasta las redefiniciones de género en los personajes de las narrativas visuales, los cambios en las modas de ropa, las letras y los ritmos de las canciones, todo ello diseñó un escenario cultural por una parte incontenible pero que no perdió un cierto carácter soterrado.

La cultura de masas traduce tendencias pero no pertenece a esta esfera la formulación explícita de normas, que son las piezas imprescindibles para hacer una discusión pública. Esas posibilidades del debate público necesitan una afirmación expresa de las libertades públicas y de la libertad de opinión y de conciencia. Ese nivel de individuación requiere de una cultura política que de manera expresa

reconozca e impulse ese tipo de libertades. De lo contrario, podemos seguir en una situación como la actual: un orden tutelar que no necesita anunciarse como tal durante las veinticuatro horas del día, que se puede permitir un perfil bajo e incluso tolerar de mala gana el avance del nuevo universo moral en los medios masivos, pero con la seguridad de que en los momentos de crisis cobrará una fortificada vigencia. Nada más opuesto a un contrato o pacto social que el tutelaje.

En este sentido, la sexualidad ocupa un lugar claramente político en la formación del orden público de nuestras sociedades, pues uno de los garantes del orden tutelar, la Iglesia, se caracteriza por el monopolio del discurso moral sobre la sexualidad. Una confrontación en este terreno no es únicamente con una institución religiosa puntual, sino una puesta en cuestión de la posibilidad misma de orden social. El desarrollo desigual de la crítica al orden tutelar ha colocado en el lugar más visible a los institutos militares por cargos de violación a los derechos humanos y corrupción. Ese desbalance ha hecho que el papel tutelar tenga una vigencia más marcadamente clerical que en otros momentos. Sin duda, aquí no ha estado ausente la cultura de masas: las denuncias periodísticas por abuso sexual de menores y su encubrimiento sistemático por las autoridades religiosas tienen el valor no solo de llamar la atención sobre hechos punibles muy concretos. La importancia y el efecto más duradero es que empieza a ser visible el hecho de que la propia Iglesia católica debe someterse a las normas morales de la esfera pública de la sociedad civil.

Es aquí donde la particularidad de la actual demanda por el Estado laico adquiere su real importancia. La razón por la que no se trata solo de un reclamo legal sino de proponer un nuevo contexto político moral para entender las relaciones entre la sociedad civil y las instituciones que tradicionalmente desempeñaron un papel tutelar. Para sustentar la necesidad de un Estado laico ya no hace falta un apoyo doctrinario específico, como fue el caso en los debates del liberalismo del siglo XIX. Esta vez, la propia reflexividad de la vida cotidiana se convierte en el mejor escenario de argumentación.

Cuestiones como la violencia doméstica o el acoso sexual no aparecieron de un momento a otro como hechos intolerables en la moral colectiva. Fue un trabajo de transformación bastante lento y que, por cierto, no tuvo a la Iglesia católica entre sus principales denunciadores. En parte porque la violencia doméstica fácilmente puede convertirse en un cuestionamiento a la indisolubilidad del matrimonio, y el acoso sexual difícilmente puede ser considerado como falta ahí donde la mujer es concebida como un ser básicamente impuro y fuente de tentaciones.

Tal vez el caso más urgente y conflictivo que evidencia la importancia de un Estado laico en el diseño de las políticas públicas sea el desafío planteado por la prevención del SIDA. Para el sentido común ciudadano, el uso del condón como medida de precaución tenía el respaldo de los principales investigadores de la enfermedad. Sin embargo, el Vaticano decidió que el uso del condón era tan inmoral como siempre y que su utilización no debía ser estimulada. En este asunto no hay obispos conservadores o progresistas. El cierre de filas es bastante evidente.

En el Brasil, la Iglesia católica protestó por las campañas a favor del uso del condón diseñadas por las autoridades en vísperas de los carnavales hace algunos años. Las políticas públicas en materia de difusión de anticonceptivos y de prevención del SIDA encuentran a la Iglesia católica en frontal oposición a lo que el sentido común ciudadano ha elaborado como razonamientos sensatos. Que la prevención de una enfermedad mortal de rápido crecimiento y que hasta la fecha no conoce una cura definitiva como el SIDA encuentre una oposición religiosa tan marcada⁴⁹ es tal vez la mejor prueba del valor que se le otorga a la vida humana... siempre y cuando no atente contra las prerrogativas de la vigilancia sexual.

Para concluir

En este ensayo nos propusimos mostrar la necesidad de contar con un Estado democrático que promueva políticas públicas basadas en criterios laicos. Ello implica cuestionar algunas prerrogativas tradicionales de la Iglesia católica, incluso en sus aspectos legales. Pero la parte más importante del desafío es la responsabilidad ciudadana que se requiere a cambio. Un Estado laico no implica de manera principal suprimir ciertos privilegios, sino sobre todo asumir que los momentos de crisis y de conflicto en la sociedad no se resuelven ni con la mano dura de los militares ni con la moral clerical de los obispos.

El recorte de privilegios es una medida inicial, pero mucho más importante es sentar las bases para una confianza ciudadana y crear las instituciones necesarias para el procesamiento de los inevitables conflictos de la vida social. Suprimir privilegios sin promover una moral igualitaria es un esfuerzo inconducente.

La cultura de masas, hemos visto, ha jugado un papel importante en expresar la secularización de las costumbres. Hay que advertir, sin embargo, que mientras no aseguremos las libertades públicas, y en primer lugar la libertad de opinar, discutir y estar informados, seguiremos en el terreno de las tutelas antes que en el de los pactos.

PARA LLEGAR AL SUAVE PUEBLO DE LA MEMORIA

La política del recuerdo y del olvido a inicios del siglo XXI

El corazón, en la vuelta, es un péndulo azorado
que va de este patio áspero al suave pueblo de tu memoria

JOSÉ WATANABE

“La vuelta”, *Cosas del cuerpo*

Discutiremos aquí la manera de entender la formación de la memoria como parte de una cultura política a fines del siglo XX, después de un período de violencia. Para ello, nos interesa distinguir entre recuerdo, olvido y memoria. A fin de entender las figuras del duelo y la amnistía en los procesos políticos, nos hemos basado en las interpretaciones de la historiadora helenista Nicole Loraux.

Consideramos la memoria como una instancia básicamente creativa que produce una nueva proporción entre olvidos y recuerdos. El poema de Watanabe, algunos de cuyos versos consigno en el epígrafe, tuvo una importancia fundamental. El texto que sigue es un intento por explicitar algunas insinuaciones del poema.

¿Es la memoria un sucedáneo de la justicia?

La pregunta por la memoria, luego del ciclo de intensa violencia política de las últimas dos décadas en el Perú, plantea retos especiales. En la política como en la vida personal, es difícil hablar en términos genéricos de la memoria. Siempre tenemos algún tipo de contexto práctico que ordena, siquiera provisionalmente, la narrativa de nuestros recuerdos y proyectos. Respecto de la violencia reciente se abren distintas perspectivas. ¿Debemos olvidar todo para evitar nuevas discordias? ¿Será mejor recordar desde el desánimo para mantener alerta la venganza? ¿Cómo distinguir un recuerdo de una acusación formal? ¿Debemos recurrir a las instituciones tutelares para una bondadosa administración de la memoria? ¿Cómo

actúa la retención y elaboración de la memoria ahí donde la oralidad, la escritura y la cultura audiovisual componen un trasfondo de auditorios heterogéneos?

Tras un período de violencia y de experiencias muy duras, se impone con fuerza la idea de que la memoria es un lugar sombrío de repetición interminable del dolor y la ira. Nuestra perspectiva es algo distinta. Una experiencia avasalladora de la memoria es justamente la violencia, sobre todo aquella que es ejercida directamente contra el cuerpo. Pero como todo recuerdo, por más brutal que sea, este siempre tiene lugar desde el presente, desde las asperezas vigentes. Desarrollar narrativas alternativas, donde el recuerdo nefasto queda subordinado a las previsiones para el futuro, es quizá uno de los caminos que llevan al “suave pueblo de la memoria”.

Ante un ciclo de violencia generalizada que no es parte de una historia lejana sino que está presente en las generaciones contemporáneas, la primera tarea es la elaboración de un duelo, un trabajo necesariamente lento y que muchas veces constituye un tránsito de la negación al olvido. Pero también hay consecuencias judiciales y políticas ahí donde ha habido una ruptura de normas legales fundamentales.⁵⁰

Si algo llama a escándalo en el presente es una curiosa clasificación de los recuerdos en la escena política: las distintas formas de latrocinio tienen una importancia mayor que el asesinato. En efecto, cuando se trata de ejercer la memoria para recordar, por ejemplo, entregas de dinero para corromper a políticos o medios de comunicación durante el gobierno de Fujimori-Montesinos, la consecuencia es un proceso judicial. Pero cuando se trata de recordar algún asesinato cruel, en especial de personas del medio rural o de ciudades pequeñas, entonces lo que tenemos es un “testimonio”, que para efectos prácticos no se traduce en una acusación judicial. Precisamente porque estamos ante la tenaz negativa a una solución legal, las torturas y los asesinatos se convierten en material de la “memoria”. Deberíamos impedir que este tipo de memoria se quede como un mero testimonio.

Es decir, para el que roba y es adversario político la respuesta es la prisión efectiva. Los homicidas, en cambio, en especial si pertenecen a las instituciones del Estado, solo son materia de “la memoria” de los familiares de los muertos. En otras palabras, hay un serio riesgo en querer hacer de la memoria un sucedáneo de la justicia.

El testimonio de los horrores colectivos es indisociable de una sanción o una prevención para que no se repitan. Si no se dan estas condiciones, el testimonio en buena cuenta reduce un episodio colectivo a una suma de subjetividades. Solo

cuando la reacción ante el horror ha sido materializada, ha seguido un proceso institucional, recién cabe hablar de un ejercicio de la memoria.

La negación y el olvido

En la época contemporánea tenemos dos variantes de esta situación: por una parte, los relatos de los sobrevivientes de los campos de concentración nazis, y por otra, los testimonios que generalmente son recogidos en los informes de Amnistía Internacional. En el primer género, los testimonios del horror se sitúan, inevitablemente, en la esfera del aprendizaje moral. Recordar lo que sucedió para que no se repita, poner en palabras sentimientos que de otra manera harían insoportablemente penosa la existencia.

De entre la enorme variedad de estos testimonios no hay prácticamente un reclamo pendiente a los culpables. La mayor parte de los responsables políticos fue procesada en Nuremberg y, quince años después, el juicio a Eichmann, en Jerusalén, definió la vigencia de la culpabilidad de los perpetradores. Aún hoy en Europa tienen lugar procesos judiciales a los responsables de los campos de concentración que fugaron luego de la Segunda Guerra Mundial. Las acciones consideradas como crímenes contra la humanidad no son materia de olvido... ni de memoria. Son materia de actuación de los tribunales.

Si se ha logrado tal intensidad en los testimonios de los sobrevivientes es porque la dimensión judicial de la culpa es un sobrentendido. Recordar y acusar han podido ser diferenciados, y el testimonio ha sido un esfuerzo deliberado para elegir la memoria que se quiere tener. La acusación, la sanción moral, su equivalente jurídico, todo ello no conoce matices atenuantes cuando de este genocidio se trata. Incluso los intentos de algunos historiadores de cuestionar la memoria de las matanzas nazis ha generado vivas polémicas y rectificaciones. Como toda memoria asentada, su puesta en cuestión es también un cambio en los proyectos futuros.

Por su parte, los testimonios recogidos por Amnistía Internacional no son un ejercicio de la memoria. La denuncia por la comisión de asesinatos y otras crueldades es un alegato contra una situación de injusticia vigente. Tales testimonios no aspiran a difundir un legado a la posteridad: quieren ser, más bien, parte de un expediente judicial; que la sociedad no solo reconozca sus penas o dolores sino que se comprometa a una sanción a quienes ejercieron esas crueldades ilimitadas. Muchas de sus gestiones conllevan efectos prácticos, como liberar a personas que han sido detenidas de forma abusiva o que están en la lista de espera de una

condena a muerte. En otras palabras, esta segunda forma de testimonio pone de relieve una situación de injusticia operante, vigente en la actualidad, que requiere rectificación. No es la memoria de lo ocurrido como la señal de una desigualdad notoria en la manera de entender la condición humana.

Un periódico de Lima publicó la siguiente noticia, que da cuenta de una forma extremadamente práctica del problema enunciado en el párrafo anterior:

Una familia ubicada en el valle del río Apurímac convive con los restos de su hijo que fue asesinado hace dieciséis años, durante la época de la violencia terrorista. Se trata de los padres de Fredy López Zagastizábal, quienes en lugar de dar a su vástago cristiana sepultura, han preferido poner su esqueleto, restos de ropa y zapatos en un altar ubicado en su propio dormitorio. La madre del joven fallecido señaló que su hijo habría sido asesinado por patrullas contrasubversivas y sostuvo que no enterrará su cadáver hasta que se esclarezcan las circunstancias en que se produjo el hecho.⁵¹

La negativa de la madre a consumir el duelo por el hijo fallecido no es un acto de “la memoria”. Más bien, es impedir que el hijo muerto quede reducido a un asunto de memoria cuando lo que está pendiente es un reclamo judicial y político elemental: que se esclarezcan las circunstancias de la muerte de su hijo.

El duelo de la madre es una de las figuras más poderosas y enigmáticas en la formación del primer modelo democrático conocido, el ateniense del siglo v a. de C.⁵² Representación del exceso sentimental ante el ánimo contenido de la política y fuente de la ira vengadora, como Clitemnestra en la *Orestíada*. La madre en duelo es la figura que desafía todo compromiso político, todo intento prematuro de restaurar la unidad perdida. En las ceremonias fúnebres atenienses no se permitía que más de una mujer acompañara al cadáver hasta el lugar del entierro. El muerto era velado en familia, por las mujeres, dentro de la casa, pero al momento de salir al espacio público solo iban hombres, con la excepción indicada. Esto era particularmente notorio en el caso de los caídos en combate. Las lágrimas de la madre podían quebrantar la unidad de ánimo necesaria para mantener la cohesión de la ciudad.

Lo que usualmente aparece en el rechazo al olvido es una “batalla por la justicia”, por consecuencias prácticas que establezcan un reconocimiento y sus acciones correspondientes. La memoria como tal nunca es objeto de la batalla. Toda memoria es la elaboración que resulta después de una batalla, no antes ni durante. De ahí que, tanto en el caso de la madre que se niega a enterrar a su hijo como en de las

Madres de Plaza Mayo con los desaparecidos en la Argentina, la negativa a terminar el duelo es señal de que todavía no hay lugar para la memoria.

Estas acciones ponen en evidencia que el olvido y la memoria no son necesariamente antónimos en la vida social y en la constitución anímica de las personas. Cuando colectivamente se establece la memoria acerca de algún momento o persona es porque ya no hay una acción pendiente y en algún nivel se ha logrado resolver el conflicto. La consumación ha dado lugar a la memoria y, consecuentemente, también al trabajo del olvido. El tiempo del conflicto y de la división ha quedado atrás y se puede erigir, en su lugar, el espacio de la memoria. Son figuras típicas las que surgen al término de un conflicto bélico: los monumentos, los memoriales y las narraciones evocadoras, donde se instala la memoria después de la batalla, del período de la crisis.

La negativa a transitar el lento camino del duelo es una forma de no relegar ciertos episodios a la inerte tranquilidad de la memoria. En muchos casos, ese duelo a medias es un intento extremo de lograr el reconocimiento de una atrocidad que reclama una sanción como paso previo a cualquier reconciliación. Hoy, la palabra reconciliación se suele entender como una forma equivalente a la justicia de lograr algún acuerdo, pero sin el paso previo de la reparación correspondiente por las ofensas recibidas. Es una lástima que así suceda porque en el camino se devalúa el término.

¿Qué ocurre con las experiencias dolorosas, perturbadoras en un grado insostenible y que no forman parte de un duelo expresamente interrumpido ni de una memoria reconocida? La forma usual es la negación, que es una formación diferente a la del olvido. Es un esfuerzo intenso por suprimir lo que sería inaceptable reconocer en el presente; la prohibición de abordar ciertos temas en las conversaciones o comunicaciones colectivas, el humor bajo la forma de “mundo al revés”. En realidad, es una manera de hacer presente lo que es cotidianamente negado en sus aspectos más problemáticos. Ciertamente, lo no mencionado en estas situaciones no es parte del olvido. Son marcas que están actuando en el presente.

Sin embargo, es conveniente señalar que no se trata de un gran “secreto” oculto en un determinado lugar de “la memoria” y que debe ser desenterrado. Las negaciones no se mueven en una escala de más o menos información, como en una disposición de temas. El gran truco de la negación es sugerir que todo es un asunto de un develamiento de misterios, de conseguir “la” información que finalmente dará una respuesta definitiva. Se trata, por el contrario, del reconocimiento, la

incorporación de un nuevo tema, de aquello que es lo que “parece más extraño y ajeno” (Freud, 1981a: 2884).

Justamente por su carácter activo, que tiene en los procesos de angustia paranoica sus modalidades individuales más extremas, la negación es lo más diferente que puede haber del olvido. Casi se podría decir que negación y olvido establecen una competencia muy intensa. En el vals *Ódiame*, la letra afirma con precisión que “el rencor hiere menos que el olvido”. El rencor no es una falta de memoria. El olvido es consecuencia de haber encontrado otros territorios de acción o nuevos problemas que resolver. La negación es, por lo general, un trabajo de contención inconsecuente; es una de las formas como el padecimiento deja una huella activa. El olvido, por el contrario, es como la sombra de una nueva manera de actuar que actualmente está en curso. El olvido alude a la parte del pasado que ya no necesita ser rememorada.

No obstante, se puede lamentar la desaparición de recuerdos. En la tragedia *Ricardo III* de Shakespeare, donde aparece la memoria como problema político de manera reiterada, el rey Eduardo en un momento (segundo acto, escena I) se arrepiente de haber dado la orden de matar a su hermano Clarence. Cuando le traen la noticia de su muerte, exclama: “Tengo el alma llena de dolor”. Y a partir de ese dolor empieza a recordar las acciones en las que Clarence estuvo de su lado en las luchas políticas:

¿Quién me recordó cómo, cuando ambos yacíamos en el campo de batalla, helados y a punto de morir, él me arropó con sus propios vestidos, y se sometió desnudo y desamparado a la noche entumecedora? *La torpe ira pecadora arrancó todo esto de mi memoria*, y no hubo un solo hombre entre todos ustedes que tuviera suficiente gracia para recordármelo. (Shakespeare, 2002: 83, subrayado nuestro)

Nos interesa destacar cómo, desde una situación de crisis, el rey Eduardo empieza a recordar y a lamentar no haber tenido memoria en el pasado, cuando era precisamente necesaria para que orientara sus actos en una dirección diferente a la que ahora deplora. El reproche a sus allegados es que nadie se lo recordó en el momento apropiado.

En esta figura aparecen varios niveles. El primero y más importante es que la memoria no es un asunto de tener la información apropiada. Los acontecimientos que recuerda Eduardo —haber mandado matar a su hermano Clarence— no eran, en modo alguno, desconocidos. Simplemente no tenía la capacidad de recordar algo que pudiera neutralizar su ira. La memoria es inseparable de un estado de

ánimo, y son las circunstancias presentes las que ordenan olvidos y recuerdos. A una cierta memoria corresponde un cierto tipo de acción.

En esta tragedia, el recuerdo está en función de la capacidad de maldecir a los que han infligido un daño. En la escena IV del cuarto acto están reunidas tres viudas, la reina Margarita, la reina Isabel y la duquesa de York, todas ellas afectadas por las maquinaciones de Ricardo Gloucester:

Reina Isabel: ¡Quédate un momento más experta en maldiciones, y enséñame a maldecir a mis enemigos!

Reina Margarita: No duermas por la noche y ayuna de día; compara la felicidad muerta con la pena viva; piensa que tus niños eran más dulces que lo que eran y que aquel que los mató es más pérfido que lo que es; exagerar tu pérdida hace al malvado peor; revuelve todo esto y aprenderás a maldecir.

Reina Isabel: Mis palabras son torpes. ¡Aligéralas con las tuyas!

Reina Margarita: Tus penas las harán filudas y penetrantes como las mías.

(Shakespeare, 2002: 171-172)⁵³

Mantener viva la memoria en el duelo es conservar la capacidad de maldecir. De hecho, la reina Isabel no le pide a la reina Margarita un consejo para mantener la memoria. Ella quiere aprender a maldecir para poder enfrentarse a Ricardo, lo que efectivamente ocurre en la misma escena cuando poco después irrumpe Ricardo, que ya es el rey, e Isabel lo encara con las siguientes palabras:

¿Escondes con una corona de oro tu frente, donde debería estar marcada a fuego, si la justicia fuera justicia, la muerte del príncipe que poseía esa corona y la lamentada muerte de mis pobres hijos y hermanos? *Dime, villano, esclavo, ¿dónde están mis hijos?*

(Shakespeare, 2002: 173, subrayado nuestro)

En nuestro planteamiento, el mantener vivo el recuerdo de la madre en duelo está en función directa de la acción inmediatamente siguiente, y su capacidad de encarar y efectivamente maldecir al tirano sanguinario. Los consejos de la reina Margarita muestran que el acto de recordar es bastante más que un proceso cognitivo. “No duermas”, “compara”, “exagera”, “revuelve todo esto”. Estamos ante un recuerdo en función de una determinada disposición de sentimientos: el sufrimiento de una madre por la muerte de sus hijos. El contexto político en el que esta escena tiene lugar muestra, además, que el sufrimiento de la madre marca el duelo social, la situación de duelo que afecta a una comunidad.⁵⁴

La comparación con la Atenas clásica es particularmente interesante, pues las mujeres estaban excluidas de la participación en política. Precisamente por ello su exteriorización del duelo resultaba tan problemática para los atenienses.⁵⁵ Un cierto paralelismo puede ser establecido con el duelo a medias de los parientes, en especial las madres de quienes cayeron víctimas de la violencia política en nuestro país. Se trata de personas que por lo general viven en una marginalidad política que se acerca mucho a una situación de exclusión y cuyo reclamo fundamental es que se les permita una elaboración del duelo.

En el caso de la madre del valle del río Apurímac que luego de dieciséis años se niega a enterrar los restos de su hijo, el sufrimiento ya no es la pérdida sino la imposibilidad de acabar con el sufrimiento, de poder elaborar una memoria propiamente dicha. Este episodio ilustra de manera extrema la situación de la mayor parte de madres en duelo, de los problemas políticos que siguen pendientes en nuestra cultura pública. Los huesos están en la superficie aún, por así decir. Es claro, además, que no se trata aquí de “las heridas que se curan con el tiempo”, de un simple transcurrir casi vegetativo de las circunstancias. La condición para culminar el duelo es “que se esclarezcan las circunstancias”. La frase quiere decir varias cosas: la primera, el simple hecho de recibir una respuesta, de encontrar a un interlocutor para expresar el dolor, el reclamo y la maldición si es necesario. El poder llevar la voz al escenario, como hace la reina Isabel con Ricardo III. Mucha gente siente que durante años sus exigencias por encontrar una explicación y una responsabilidad por las muertes de sus familiares no han sido tomadas en serio por las autoridades. La solución política, que en nuestro caso sería la derrota de los grupos violentistas y terroristas, está lejos de haber significado la posibilidad de empezar a elaborar una memoria de lo sucedido.

Una complicación adicional para entender las particularidades de este proceso es la aparente indefinición para caracterizar el tipo de violencia política que hubo en el Perú a fines del siglo xx. ¿Fue una “guerra” a secas? ¿Un ejército nacional enfrentado con un enemigo ajeno a la nación? ¿Se trató de una guerra civil? ¿La sociedad se partió en dos o más facciones y lucharon incesantemente entre sí hasta que una facción se impuso claramente sobre la otra? ¿Fue una propuesta de guerra de actores que pretendieron militarizar el país, es decir, suprimir la ciudadanía, y fracasaron en el intento?

Naturalmente, no valen respuestas del tipo “es que fue un conflicto sui géneris”. De la manera como se encare el balance dependerá la claridad sobre cómo proceder ante los reclamos de la actualidad. Si la respuesta fuera que se trató de una guerra, entonces lo que cabría decir a las “madres en duelo” sería, palabras

más o palabras menos, algo así como: “Señora, lo sentimos, lo que tuvimos fue una guerra y su hijo murió como parte de esa guerra”.

De acuerdo con el tono de los testimonios en las audiencias públicas llevadas a cabo en el año 2002 por la Comisión de la Verdad y Reconciliación —denominación oficial—, el clima creado no se parece en nada a gente que vive con la sensación de un “después de la guerra”. Los relatos pueden ser sobre acontecimientos que el calendario indica que fueron hace diez, quince o veinte años, pero casi sin excepción todas las declaraciones aluden a acontecimientos vividos como si hubiesen ocurrido un día antes.

A veces, la violencia política es representada como una “guerra a secas” contra un enemigo que es tratado como extranjero. Otras, como una guerra civil en la que el bando triunfador no concede el menor derecho al derrotado porque sería debilitar a la sociedad. Lo más difícil de conciliar con las anteriores opciones es que la mayor parte de reclamos no vienen de personas que puedan ser consideradas como parte de un grupo faccioso. Es algo que se reconoce en el mismo tono de la voz.

Amnistía, perdón y “remoción de infortunios”

Puede ocurrir que el olvido sea un simple derivado de nuevas acciones, de estar en un presente que ya no muestra las dificultades anteriores. Pero es del mayor interés hacer referencia al olvido deliberado. En política, un caso clásico es el de la amnistía. Como se decía en la Atenas democrática, el “juramento de no recordar las anteriores desventuras”. Pero en sentido estricto, la amnistía no es una figura asimilable al perdón en un punto crucial. La amnistía es una decisión que se toma de acuerdo a la conveniencia o no para una comunidad. El perdón, en cambio, es un sentimiento voluntario respecto de alguien que ha realizado alguna ofensa. La distinción es, por lo demás, bastante frecuente en el habla corriente⁵⁶ en frases como “yo perdono pero no olvido”. La amnistía, en su sentido original, es exactamente lo contrario: olvida pero no perdona. La evaluación moral del ofensor no cambia, pero se decide el olvido porque se considera lo mejor para la comunidad. No quiere decir que sea una operación fácil. Eventualmente, se puede tratar de un intercambio: abstenerse de celebrar una victoria a cambio de suprimir el resentimiento de la otra parte.⁵⁷

En el año 403 a. de C., cuando los demócratas derrotan la oligarquía de los Treinta y reinstauran el régimen que les había sido arrebatado, se planteó el tema de la amnistía. La propuesta fue juzgar a los Treinta y sus cómplices más cercanos,

pero no tomar represalias contra el resto de la población que había estado del lado de la oligarquía. Esto fue materia de un debate arduo, en el que finalmente ganó el punto de vista favorable a la amnistía. Como ya indicamos, a diferencia de hoy que se identifica amnistía con una decisión administrativa que equivale al perdón, lo que hubo fue un juramento de los propios atenienses de “no recordar las desventuras”, pues consideraban que era más importante preservar la unidad de la comunidad.

Esta unidad es algo muy diferente de una idea puramente estática. Una anécdota ilustra bien la concepción de unidad existente en la tradición política ateniense. Heráclito, refiriéndose a la bebida de los misterios de Eleusis, el *kukeon*, decía que incluso este brebaje se “separa si no es agitado”. Los ingredientes de la mezcla deben ser sacudidos para evitar la división. Loraux comenta la idea de asimilar la metáfora de la poción a la ciudad: una mezcla de ciudadanos muy diversos que debe ser agitada, pues solo de esta manera se asegura el éxito del procedimiento. La armonía social es cualquier cosa menos un orden estático; si no hay agitación, hay división.⁵⁸ Se trata de una manera más dinámica de entender la diversidad, antes que como un simple agregado de identidades separadas.⁵⁹

Si bien la amnistía era un olvido político, en absoluto equivalía a una supresión de recuerdos. Las Erinias, divinidades a las que se les da plenos poderes en el ámbito doméstico como compensación por no haber condenado a muerte a Orestes, como era su pedido, no consideran que este haya dejado de ser culpable o que su crimen sea menos execrable. Ellas quisieron castigar el crimen de Clitemnestra a manos de su hijo. Aceptan que la sanción a Orestes no sea la que piden, pero a cambio se convierten en las guardianas que previenen contra el matricidio y el parricidio. La importancia de la figura de las Erinias es que, una vez aprobado el olvido, se convierten en celosas vigilantes del ámbito doméstico. El olvido, la amnistía, no es un rechazo o distanciamiento de un pasado; es una medida que permite elaborar un duelo sobre la base de un doble compromiso: olvidar y cuidar que no se repitan las desgracias.

Nicole Loraux llama la atención sobre un pasaje en el que Heródoto describe una extraña reacción de los atenienses ante un drama de Frínico que escenificaba la captura de Mileto por Darío, rey de los persas:

[...] los atenienses, que se mostraron múltiplemente dolidos por la caída de Mileto, debiendo destacar que Frínico compuso un drama titulado *La toma de Mileto* y cuando lo hizo representar todo el teatro se deshizo en llanto, y a Frínico

le fue impuesta una multa de mil dracmas porque había vuelto a remover el infortunio de los hermanos. Y se prohibió que alguien volviera a representar el drama. (Heródoto, 2006 (6.21): 570)

La eficacia dramática, en este caso, es motivo de una sanción. La pieza de Frínico había sido demasiado buena y le dio actualidad a sentimientos de aflicción que en esos momentos eran considerados políticamente inconvenientes. La antigüedad del episodio permite discutir propiamente lo que está en juego en la memoria: la actualización de sentimientos.

La breve mención del historiador no hace referencias a un problema “ideológico” o a que el dramaturgo falseara los acontecimientos asociados a la caída de Mileto. Por el contrario, el problema estuvo en que la reconstruyó con una eficacia dramática adecuada para actualizar sentimientos dolorosos. No estaba aquí en juego que Frínico hubiera “faltado a la verdad” o que perteneciera a una facción política rival. La decisión de los gobernantes fue bloquear la memoria de un acontecimiento que producía un gran pesar público. Señala Loraux que desde entonces las tragedias solían representarse en otros escenarios distintos de los atenienses.⁶⁰ En este episodio hay una voluntad política de olvido peculiar, pues no trata de proteger a una determinada facción ateniense, asegurar alguna impunidad o algo equivalente.

El espectáculo es político no por su propuesta doctrinaria, sino por su capacidad para movilizar sentimientos que podían tener consecuencias desastrosas para la polis al actualizar un sentimiento de desmoralización e inseguridad ciudadana. La aparición de sentimientos colectivos no tiene que ver tanto con el suministro de una determinada información como con una narración y puesta en escena. Hay acontecimientos que están registrados en un nivel que no es el de la mera percepción de datos, pero que tampoco son una simple narración alegórica, mítica. Ese es el nivel del registro político de la memoria.⁶¹ Remite a un origen y simultáneamente se hace cargo de los efectos de esa narración.

Si hoy día se tomara una medida similar contra una narración dramática, simple y llanamente se consideraría un acto de censura. Solo que lo prohibido aquí no es determinado contenido, sino la movilización de un recuerdo en el auditorio. La referencia es tanto más oportuna por el hecho de que en el presente la cultura audiovisual es la más amplia y abarcadora referencia cultural. A diferencia de la lectura, la narración escénica es una propuesta hecha ante un auditorio que comparte sentimientos de manera colectiva. En el caso narrado por Heródoto no hay ofensas, desafíos a las costumbres establecidas o algo equivalente, sino

simplemente la introducción en la vida pública de un lamento profundo que inmediatamente adquiere la dimensión de un duelo colectivo.

Los atentados del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York tienen la peculiaridad de haber sido espectáculo en el momento mismo de su ocurrencia, por la posibilidad de la transmisión de imágenes en un mismo tiempo a cualquier lugar. Una primera consecuencia fue que, luego de esa fecha, las películas que tienen que ver con atentados terroristas ya no se escenifican en Nueva York o alguna otra ciudad estadounidense. Las ciudades de Europa del Este empiezan a tener un inusitado encanto como escenarios para tramas de personajes terroristas. Tras los atentados, las ficciones cinematográficas ya no funcionan como alegorías de amenazas genéricas. En determinados lugares, sirven como una actualización de recuerdos de un hito político que es tanto un acontecimiento como un espectáculo.⁶² Esto hace que cada película de ficción sobre atentados terroristas en Nueva York tenga casi el estatuto de *performance*.

La memoria no es necesariamente un presente griego

De vuelta en el Perú. La República creó una diferenciación de niveles en el recuerdo y la posibilidad de elaboración de la memoria que en buena parte explica la sensación de extrañeza que hay todavía entre distintas regiones de nuestra sociedad.

La parte crucial y que no ha sido suficientemente discutida fue la escasa difusión de la cultura escrita, o más simplemente la exclusión de la mayor parte de la población del mundo de la escritura. Esta exclusión equivalía a la eliminación de toda posibilidad de ejercer derechos ciudadanos básicos. Consecuentemente, el modelo de gobierno que se formó fue el de un régimen tutelar que antepuso una forma de integración jerárquica a una de comunidades políticamente igualitarias y democráticas. Ello explica, por ejemplo, la nula importancia de las bibliotecas públicas en la vida de las comunidades y las ciudades como referencia cívica primordial.

Esto ocasionó también una primera y persistente diferenciación de los auditorios. Por una parte, una minoría que tenía acceso a los registros escritos y, por tanto, el poder de elaborar una narración a la vez lineal y con hechos independientes de sus contextos originales, eso que aparece en lo que solemos llamar “los libros de historia”. Y, por otra parte, la población, que elaboraba sus recuerdos de manera oral con narraciones generalmente puestas en escena en fiestas y danzas. Los hechos registrados en esta cultura oral están siempre adheridos a un contexto local. Como

no existe una versión “original” de los hechos, su reelaboración es permanente y sin necesidad de ajustarse a una “interpretación ortodoxa”. Los símbolos que permiten pensar la pertenencia a una comunidad nacional más amplia fueron administrados por las instituciones tutelares: el ejército y la Iglesia católica.

Una peculiaridad de esta situación es que la elaboración de recuerdos en la cultura oral era “histórica” en el ámbito local, pero en un sentido intemporal en lo que se refiere a la pertenencia a la comunidad nacional, pues ahí no interesaba tanto la historia como “la integración”. Esto es así porque la eficacia de las jerarquías se apoya en dos categorías ineludibles: que sean comunidades cerradas e intemporales.

El carácter cerrado fue fácilmente reforzado por la escasa comunicación entre las localidades y la importancia de las haciendas como símbolos de la autoridad en la vida diaria. La intemporalidad era asegurada por la pertenencia a una comunidad amplia, político-religiosa que, sin embargo, rara vez implicaba la deliberación para tomar decisiones específicas.

La expansión de la red nacional de caminos, la difusión de la radio y en especial de la televisión cambiaron drásticamente esta situación. Si bien la cultura escrita permaneció en gran medida sin formar parte de los ideales ciudadanos impulsados por el Estado, las migraciones a las ciudades, sobre todo a Lima, y el compartir un mismo tiempo de información pública iniciaron un período de radicales cambios en la manera de imaginar la pertenencia a la comunidad nacional en todos los grupos sociales. En unos casos, este cambio fue registrado como un deterioro, y en otros, como una posibilidad de establecer una relación de cercanía con una comunidad abstracta, la nacional, que hasta ese momento solo era accesible a través del tiempo ritual.

Las danzas y fiestas de la cultura oral empezaron a registrar importantes cambios. La posibilidad de grabar electrónicamente las escenificaciones les otorgó un carácter de *performance* que antes era desconocido. Almacenar grabaciones realizadas en años anteriores dio lugar a comparaciones y a determinar cuál es la “mejor” o más “auténtica” ejecución. Por otra parte, estas escenificaciones se fueron aproximando a la condición y el estilo de los espectáculos vigentes en los medios audiovisuales.⁶³

Puede decirse que la creación de un tiempo público unificado llegó como una consecuencia políticamente no prevista de la difusión de los medios audiovisuales. Esta vivencia colectiva de un “instante compartido” generó algo que podría ser llamado un “excedente afectivo” que las instituciones políticas no habían previsto cómo tutelar y administrar. La distinción tan arraigada entre los discursos oficiales de la cultura escrita en general y las narraciones locales comenzó a ser cada vez

más borrosa. Esto fue una pérdida con respecto a las fronteras establecidas por la cultura escrita, pero permitió introducir una amplia variedad de matices en los registros y maneras de establecer la memoria.

El tiempo ritual, circular, se convierte cada vez más en una *performance* ante un presente que ya no lo considera una parte del “pasado” sino una característica de la actualidad. Los ejecutores ya no pertenecen a la categoría de gente que vive en el pasado “ancestral”.⁶⁴ Por otra parte, cualquier episodio singular puede convertirse en situación paradigmática para entender problemas que abarcan al conjunto de la sociedad. La información sobre la madre que se niega a enterrar los huesos de su hijo difícilmente habría tenido un valor representativo en una discusión hace treinta o cuarenta años, como no fuera con los debidos filtros de “las creencias particulares” de esa zona de los Andes.

La experiencia del “instante compartido” ha permitido que la importancia de la imagen del sitio y el cuerpo en la representación no sea confinada a una particularidad subordinada en la universalidad de la escritura. Además, ha logrado una fusión de auditorios, esas mezclas agitadas que aludía Heráclito que establecen una nueva unidad. Pero la importancia del acceso al mundo de la escritura y la lectura es irremplazable precisamente en lo que atañe a la memoria. Es por medio de esta tecnología del intelecto,⁶⁵ la escritura, que es posible desarrollar procesos de individuación y de formación de una intimidad que permiten una mayor variedad de registros de la memoria y de posibilidades de ejercicio de una ciudadanía participativa.

La elaboración escrita, como parte de un esfuerzo individual, es un acto de creación, de distanciamiento de las asperezas, pero también de acercamiento a una morada, la del suave pueblo de la memoria. Ambas son necesarias para las tareas de recuerdos, olvidos y memorias que nos aguardan.

EL ORDEN TUTELAR*

Un discurso sobre la autoridad

De hecho, la libertad que más apreciamos
es aquella de ser francos frente a los demás
sin ser castigados por ello.

RICHARD RORTY

Filosofía y futuro (2002: 26)

I

EL TERRENO DEL DEBATE

¿Por qué, a pesar de que los ideales de modernización de las sociedades son algo relativamente difundido en América Latina, un discurso público sobre la sexualidad y los derechos reproductivos ofrece resistencias tan enconadas desde el Estado?

En la mayor parte de países de América Latina, además de los problemas de una arraigada desigualdad social —más visible en unos lugares que en otros—, domina una paradoja aparente: por un lado, tenemos una sociedad sexualmente poco regulada, un abandono familiar algo frecuente y un rico vocabulario y escenarios amplios para el registro de los sentimientos (boleros, telenovelas, etcétera); y, por el otro, un desempeño de las instituciones públicas extremadamente “conservador” en materia de sexualidad. ¿Por qué aferrarse a leyes que en general tienen una fuerza normativa tan limitada en la cotidianidad mayoritariamente urbana de nuestros países?

Opiniones propias y convencionales

El trasfondo público señalado resulta nítido al momento de presentar propuestas de reforma legal en los aspectos que atañen a la sexualidad: desde la legalización del divorcio civil hasta la difusión de métodos de prevención del SIDA que incluyan el uso de condones.

En la forma de reaccionar ante cualquier propuesta de ampliación de los derechos y la protección de los ciudadanos y las ciudadanas en lo que a sexualidad se refiere, no solo nos encontramos ante una materia de controversia —que finalmente formaría parte de una normalidad democrática—; tampoco nos tomamos con una legítima objeción de conciencia por motivos religiosos de parte de algunos obispos católicos y allegados. El problema reside en que los debates sobre la sexualidad son rechazados con la intensidad de quien ve la totalidad del orden social en peligro de desmoronarse.

Es particularmente en el terreno de la sexualidad donde se puede apreciar la endeblez del carácter laico y democrático de las instituciones públicas. Esto resulta tanto más enigmático en la medida en que esos rechazos parecen tener mayor impacto en los gobiernos elegidos por votación ciudadana, en los cuales los grupos religiosos fundamentalistas no tienen particular visibilidad.

Este contexto ayuda a entender por qué las instituciones e individuos de la sociedad civil que proponen alguna ampliación de la legislación en materia de derechos sexuales y reproductivos casi inmediatamente asumen una postura defensiva, como si plantear la equidad social en asuntos de género y protección de la salud fuera poco menos que un atrevimiento.

En estas páginas pretendemos argumentar que la contradicción entre la cultura de masas audiovisual y la cotidianidad, y los concomitantes razonamientos morales por una parte, y la restringida normatividad pública en materia de sexualidad y derechos reproductivos por la otra, se relacionan con una figura política poco explorada en los debates públicos pero de una gran eficacia práctica: el tutelaje.

Las piezas clave han sido el patriotismo tutelar, expresado en la idea que muestra a las fuerzas armadas como la quintaesencia de la nación —los militares solo aceptan la épica como figura discursiva—; y el panorama se complementa con la moral tutelar, donde la voz de los obispos católicos se presenta como la expresión de la pureza inapelable —la admonición y la censura son sus formas preferidas de comunicación—.

Es fácil advertir que tanto la épica como la admonición son formas que no están hechas para un mutuo intercambio de preguntas y respuestas, menos aún para la simple conversación ciudadana entre iguales. Su formulación es la de un discurso intocable. Esto lo hemos podido observar en los frecuentes conflictos entre las demandas judiciales para procesamientos a miembros de las fuerzas armadas y las resistencias institucionales generadas. Esto ocurre en los conflictos que cubren un rango que va desde pedir la prohibición de películas como *La última tentación de Cristo*, hasta presiones para restringir el suministro de anticonceptivos en las

dependencias públicas o suprimir la publicidad de condones en las campañas de prevención del SIDA.

En todos estos casos no estamos propiamente ante una situación que se pueda tipificar como de “diferencia de opiniones” sino, más bien, de reclamo del “privilegio de opinión”, en la que cierta voz cree estar en condiciones de sustraerse a un debate público por ser poseedora de un estatuto tutelar ante las eventuales confrontaciones que pueda haber entre partes de la sociedad civil y las instituciones públicas. Dicha voz se coloca por encima de los esfuerzos colectivos por cambiar algunas ideas o normas sociales por otras que nos permitan vivir mejor. Cuando se logra desplazar estas actitudes del primer plano aparecen otras, como la confianza en poder expresar la propia opinión en un auditorio de iguales con quienes pueden ser establecidas afinidades o confrontaciones.

Una de las características más deseables en una cultura pública democrática es la opción consensuada de su propia normatividad, la cual le permite establecer que la distinción más importante para decidir controversias normativas no es entre opiniones malas y buenas, sino entre opiniones propias y convencionales. En la primera distinción, su sentido deriva de la existencia de una instancia superior que discierne cuáles son buenas y cuáles son malas. Es el caso típico de las autoridades religiosas y de las censuras militares, aunque en modo alguno está restringido a esos ámbitos.⁶⁶

La distinción entre opiniones propias y convencionales no supone un antagonismo de principio entre ambas, pues el contenido de los juicios puede no tener diferencias tan marcadas. Donde sí existe una gran diferencia es entre una opinión elaborada y otra recibida. La elaboración de opiniones en nuestro continente es tan precaria como la investigación científica. Un elemento en común entre elaborar una opinión y hacer una investigación científica es su punto de partida hipotético frente a una curiosidad o la necesidad de resolver un problema. De manera natural, las opiniones propias requieren un compromiso de creer en lo que se dice, en el sentido de que se espera que los demás también participen de manera parecida; por eso el adjetivo que cae mejor a este modo de opinión es el de “propia” antes que “buena”. ¿Pero los fanáticos también creen en lo que dicen o escriben? La diferencia reside en que no reconocen otra forma de elaboración de opiniones que la de su propia convicción. La opinión propia, por principio, aboga por una legitimación de las individualidades.

Las opiniones convencionales no tienen como requisito necesario la adhesión íntima a un juicio; simplemente son recibidas. Puede ocurrir que sean parte de las “costumbres” de un grupo familiar, vecinal, profesional. El rasgo característico es

que su elaboración no requiere ni esfuerzo ni entusiasmo. Muchas de las opiniones que necesitamos para orientarnos en la vida diaria tienen ese carácter convencional, la mayoría me atrevería a decir; nos sirven para anticipar los comportamientos de los demás. En los contextos en los que predomina la intolerancia, generalmente lo que se reclama de los auditorios es el respaldo a las opiniones convencionales. La diferencia entre opiniones propias y convencionales se hace más nítida en la discusión de problemas sociales y políticas públicas. La innovación o preocupación por mejorar las condiciones de vida requiere una importante presencia de las opiniones propias.

La cuestión de consolidar o establecer una cultura pública laica y democrática va de la mano de la formulación de la opinión propia. ¿Qué quiere decir esto? Una opinión propia es algo muy diferente de una doctrina. Es, ante todo, la manera como un sentimiento de confianza personal puede transformarse en un discurso que a su vez procure persuadir a los demás mediante la convocatoria a pensar por cuenta propia. Por curioso que parezca, los demás son una parte muy importante de la formación de la opinión propia. De hecho, no se valora la importancia de las opiniones individuales hasta que no se aprende a escuchar las otras opiniones personales. Es así como se llega a un clima de tolerancia y, sobre todo, de responsabilidad individual.

Las líneas precedentes pueden parecer una simple declaración de intenciones. La impresión sería correcta si no nos ocupamos de entender por qué las cosas están ordenadas de una manera distinta. De hecho, abogar por la tolerancia y la responsabilidad individual en un contexto establecido de ideales de igualdad requiere de una crítica del orden de cosas que tipificamos como tutelaje. La crítica es solo una labor inicial, una condición previa a la exploración de escenarios que favorezcan la formación de opiniones propias y afirmen una tensión estable con las opiniones convencionales. La crítica es solo un trabajo previo para la parte más importante, el despliegue productivo de la imaginación. La conversación entre interlocutores con una opinión propia genera de manera casi natural una atmósfera de confianza, interés y, ciertamente, hace más difícil las tentativas de corrupción.

¿Es muy difícil formar una opinión propia? Los pros consisten en el carácter reflexivo de la vida cotidiana, en la que constantemente estamos reconociendo problemas o imaginando cierto tipo de alternativas. La vida social urbana impone exigencias de individuación a través de actos de apariencia tan inocua como el pago de recibos por servicios públicos, los sistemas de crédito, la difusión de viviendas con habitaciones cada vez más individualizadas, la moda

como dimensión cultural, etcétera. La interacción con los medios masivos audiovisuales va en el sentido de una permanente atención por lo cambiante y novedoso. Los contras tienen que ver con una desigualdad a veces tan extrema, en especial cuando va acompañada de la pobreza, que al disminuir las posibilidades de autosuficiencia individual hace ver las dificultades en la vida social como si solo fueran colectivas.

La factura moral

De esta situación se vale, por ejemplo, el discurso clerical progresista que pretende agotar las demandas de renovación de la vida social en la crítica de las políticas neoliberales y en señalar la grave extensión de la pobreza, relegando al silencio las opresiones sobre la individualidad.

Todo argumento, en especial todo auditorio, puede reconocer con relativa facilidad cuándo una crítica busca ampliar el espectro de posibilidades para solucionar un problema y cuándo el argumento está dirigido a encubrir o sustraer de la crítica otras dimensiones.

Un ejemplo: no puede menos que llamar la atención la declarada preocupación por “la defensa de la vida”, en cuyo nombre se critica la usura que está a la base de la deuda externa que ha llevado a varios países de África al borde del colapso y, simultáneamente, la sistemática condena moral de la Iglesia católica al uso del condón como medida preventiva del SIDA, que justamente en el continente africano ha alcanzado niveles de catástrofe.

A esa lógica que promueve la solidaridad selectiva —en ciertos temas y no en otros— a cambio de ciertos privilegios políticos la llamaremos *la factura moral*.⁶⁷ Algo así como hoy estoy contra la dictadura y la desaparición de las personas... pero cuando llegue la democracia no toquen el tema del divorcio o de la enseñanza obligatoria de religión católica en las escuelas públicas. La factura moral ha desempeñado un papel especialmente visible durante el papado de Juan Pablo II, en el que la crítica a la deuda externa ha servido como la mejor excusa para legitimar la exclusión de las mujeres del sacerdocio y del ejercicio del poder al interior de la corporación, además de la indolencia ante la muerte por la epidemia de transmisión sexual.

En nuestra opinión, es erróneo caracterizar esta situación como que existe un punto de vista del Vaticano que es progresista en materia social y conservador en cuestiones de género, sexualidad o tolerancia a la discusión. No se trata de una situación escindida, como si fueran actitudes que corresponden a dos personas

o instituciones distintas, sino, más bien, de una nueva figura, una solidaridad selectiva que en la secuencia temporal es una factura moral: ahora los apoyamos en tal o cual tema de la agenda, pero a cambio nos dejan libres las prerrogativas tutelares.

Nos parece necesario tratar dos asuntos para salir al paso de la factura moral: primero, incorporar la vulneración de los derechos individuales a las situaciones de injusticia. En América Latina, al amparo de tradiciones morales de trasfondo católico, es fácil plantear la injusticia como un asunto únicamente “social”, excluyendo cualquier preocupación por la individualidad. Esta diferencia es realmente crítica al llegar al terreno de los derechos sexuales y reproductivos, que solo adquieren sentido si se reconoce una dimensión de los derechos individuales. Con frecuencia, las denuncias de situaciones de injusticia aluden a una condición social genérica, mientras la dimensión de los derechos y libertades individuales es evitada.

El segundo asunto es proponer la defensa del pluralismo como algo diferente de la mera fragmentación. En el Perú, la profusión de periódicos y de canales de televisión desde hace algunos años podría ser considerada, a simple vista, como una saludable señal de pluralismo. En realidad es todo lo contrario. En el caso de la prensa amarilla, las diferencias entre un diario y otro no son particularmente apreciables, ni siquiera a nivel político. Con mínimas excepciones, la programación televisiva produce una sensación similar: muchos programas pero sin diferencias sustanciales.

¿Qué ocurre? El pluralismo de opiniones y propuestas ha sido bloqueado por la fragmentación. Ahí donde unos cuantos medios impresos o eléctricos podrían dar cabida a una diversidad de planteamientos, lo que tenemos es la reproducción interminable de un mismo estilo. La diversidad de ideas, debates y propuestas es suplantada por la diversidad de marcas. El resultado es una escena pública con una opinión fragmentada y no plural. Se asegura así la imposibilidad de una convocatoria para coincidir en los temas de discusión, profundizando el escepticismo respecto de las potencialidades enriquecedoras de la diversidad cultural y política. En un escenario así, los problemas sociales aparecen más como síntomas que como discusión de planteamientos. Una opinión pública fragmentada es lo más funcional que puede haber para la reproducción de un orden tutelar, pues reafirma que en última instancia solo las fuerzas armadas y el clero son capaces de tener una visión legítima de conjunto sobre la vida social.

Ante ello, surge una nueva peculiaridad moral: como la opinión pública es fragmentada antes que plural, la tolerancia deja de ser considerada como la

principal virtud moral en una democracia y se la reemplaza por el perdón o la reconciliación. El problema con el privilegio moral del perdón es que relega la formulación de opiniones al nivel de lo prescindible. Para decirlo en pocas palabras, la solución a una dificultad o problema está en el perdón a cambio de dejar de pensar. Nos interesa proponer una discusión sobre el lugar que la tolerancia y el perdón deben ocupar en una cultura pública democrática. Solo cuando el perdón es precedido por la tolerancia aparece la posibilidad de ampliar la solidaridad en una sociedad.

El ciudadano bien tutelado

La tolerancia no es, sin embargo, suficiente para dar impulso a la formación de opinión propia. Cuando la desigualdad en la distribución de servicios educativos es casi una tradición nacional, amplios sectores de la población —en especial las mujeres— quedan al margen de la cultura escrita. La escritura y la lectura son herramientas insustituibles en el proceso de formación de la individualidad.⁶⁸ La lectura a solas es una vía privilegiada para responder preguntas sobre uno mismo y aprender a crear un espacio emocional para el yo.

Lamentablemente, la escritura y la lectura se han asociado más con la información y la coerción (asistencia obligatoria a la escuela). Durante mucho tiempo, hasta la llegada de la radio y luego de la televisión en color a escala nacional, una gran parte de la población estuvo al margen de los debates políticos y de la discusión de leyes por la sencilla razón de no saber leer y escribir.

En la era audiovisual, los referentes compartidos dejaron de ser exclusivamente los símbolos de la bandera y el escudo nacionales, además de las procesiones religiosas, para ampliarse, a través de la publicidad comercial, las transmisiones de eventos deportivos, los noticieros, la música popular y las radionovelas, a un conjunto de hitos que permitían una cierta cultura de la conversación nacional. Paralelamente se extendió la cobertura de la educación pública. Todo ello puede crear la sensación de estar ante un auditorio nacional suficientemente informado. Sin embargo, los espacios de individuación no están completos si no existe la posibilidad de una lectura individual voluntaria.⁶⁹ Como es de suponer, tal lectura individual voluntaria, por principio, no puede ser impuesta. Pero sí es posible crear espacios públicos en los que la sociedad civil testimonie la importancia que le da a esas actividades de individuación. Históricamente, los lugares reservados para esas actividades han sido las bibliotecas públicas; su precariedad en muchos lugares es la mejor muestra de lo inerte que se encuentra la ciudadanía ante las

pretensiones tutelares. En muchas zonas rurales y poco comunicadas, el cuartel militar o la comisaría de la policía, junto con el templo de estilo colonial, son piezas indispensables del escenario. Rara vez se encontrará una biblioteca municipal como parte destacada de la localidad.

Si bien el mundo de las imágenes y la música de la cultura audiovisual han permitido atenuar las brechas culturales y sobre todo políticas entre oralidad y sectores alfabetizados, todavía quedó pendiente un esfuerzo institucional de apropiación de la escritura y de la lectura al servicio de una ciudadanía democrática. No se trata de la escritura y la lectura de quien “sabe mucho”, sino de una lectura y una escritura al servicio de la formación de una opinión propia, un elemento central de la narrativa personal.

El universo tutelar que con matices inevitables se puede encontrar prácticamente en cualquier lugar de América Latina, plantea como principal forma de poder la subordinación antes que la exclusión. Esta es una cuestión de especial importancia, pues las sociedades individualistas tienden a una solución o desenlace “demarcatorio”: más allá o más acá de la línea, adentro o afuera.

Las sociedades latinoamericanas moldeadas por la relación tutelar no buscan la expulsión de los extraños sino la subordinación, incluso por la vía sangrienta. De ahí que la idea de una sociedad “partida en dos” solo es aceptable como una situación catastrófica de tránsito. En nuestras sociedades, las diferencias no están al servicio de la separación, la exclusión. Su razón de ser está en las formas de integración subordinadas, donde ciertamente las diferencias de género, junto con las derivadas de la división del trabajo, en particular la existente entre trabajo manual e intelectual, son las más significativas. Por eso la importancia central en las interacciones cotidianas de las sutilezas en el uso del lenguaje para definir una posición subordinada.

Estos son algunos de los problemas que nos proponemos abordar para entender los conflictos y propuestas de solución en nuestra vida social, a fin de elaborar algunos argumentos que permitan una mayor confianza y el abandono de inhibiciones al momento de sustentar propuestas de políticas públicas democráticas, especialmente en materia de derechos sexuales y reproductivos.

II

UNA CARACTERIZACIÓN DEL TUTELAJE

Las usuales explicaciones sobre los procesos de secularización de las culturas públicas modernas se apoyan en dos variantes.

Explicaciones de la secularización y las “sociedades artificiales”

Por una parte, la crítica republicana de la monarquía que legitimaba su autoridad con un fundamento religioso, como fue la tradición medieval y absolutista en Europa. Y, por otra, la vertiente estadounidense, en la que la secularización no aparece en conflicto con el modelo político de la cristiandad, sino que separa religión y Estado sobre la consideración jeffersoniana de que ninguna religión hace a un ciudadano mejor que otro.

Esta diferencia explica, en parte, por qué en Europa la secularización republicana tuvo características inevitablemente anticlericales, cuyo último emblema fue el escándalo Dreyfus en Francia en el tránsito del siglo xix al xx.⁷⁰ Estados Unidos, por el contrario, desarrolló una institucionalidad que separaba religión y Estado y a la vez fue un territorio fértil para la formación de influyentes confesiones religiosas.⁷¹ Mientras en Europa el pensamiento secular en no pocas ocasiones fue un ateísmo militante —desde los movimientos socialistas y anarquistas hasta Sartre—, en el mundo anglosajón, en especial en Estados Unidos, las luchas tuvieron un carácter más afirmativo, con la defensa de la teoría de la evolución de Darwin contra los fundamentalistas religiosos,⁷² en particular de las iglesias bautistas (blancas) del sur. Pero tanto en Europa como en Estados Unidos se trató de un enfrentamiento que gruesamente puede ser tipificado como un conflicto entre la ciencia y la religión, en el que la última tuvo que renunciar de mala gana a las pretensiones de verdad de su discurso.

Aunque en América Latina hubo liberales anticlericales y entusiastas partidarios de las teorías de la evolución, la afirmación de los derechos ciudadanos no estuvo marcada por el estilo de los enfrentamientos antes descritos. La formación de repúblicas creó la necesidad de contar con un nuevo tipo de instituciones que sucedieran a las del imperio monárquico español. Se ha discutido y afirmado repetidamente que este nuevo orden republicano en las naciones latinoamericanas no creó una cultura pública que siquiera aspirara a ser moderna. Por lo general, se afirma la continuidad con el ordenamiento colonial español como dando a entender que nada habría cambiado sustancialmente. Sin embargo, con la formación de las repúblicas se crea un orden muy propio de la región que hasta ahora ha sido insuficientemente teorizado: el tutelaje.

El término tutelaje viene de una figura jurídica del derecho de familia y básicamente consiste en una forma de representación. Cuando alguien está incapacitado para la representación de sus intereses, se requiere de alguna otra instancia que se encargue de su adecuada representación. El ejercicio de la tutela genera,

entonces, las figuras del tutor y del tutelado. Lo interesante en este concepto es que la descripción de las condiciones bajo las cuales alguien queda en la situación de tutelado o tutelada son considerablemente más detalladas que las condiciones requeridas para ser tutor. El tutelaje, en otras palabras, no requiere de un especial mérito sino de una reconocida incapacidad. Esta figura tradicionalmente se aplicó a las mujeres —en especial las viudas—, los huérfanos, los menores de edad y las personas con alguna enfermedad mental o severas limitaciones físicas. Se trataba de una figura jurídica propia de la esfera doméstica, pero que resultó singularmente apta para entender las relaciones de poder establecidas en el ámbito público. Por definición, la tutela elimina la pertinencia de una esfera propiamente privada pues el tutelado, al no poder disponer de sus intereses, ciertamente carece de esfera privada.

De la figura del tutelaje nos interesa extraer dos consecuencias importantes. La primera es una forma de pesimismo cultural, que consiste en señalar las incapacidades de un pueblo antes que una condición humana degradada en general.⁷³ Buena parte de la elaboración cultural oficial en América Latina ha estado dedicada a diseñar una serie de características según las cuales habría una imposibilidad ciudadana para hacerse cargo de sus intereses. Justo lo preciso para poner de manifiesto la necesidad de una tutela. Las contrapartes eran las exaltaciones nacionalistas que usualmente consistían en la alabanza de un caudillo, una forma de gran tutor.

La segunda consecuencia fue la tendencia al abandono de cualquier tipo de construcción ideal de excelencia moral. En efecto, los que debían gobernar no tenían que ser los mejores, sino bastaba con afirmar la condición tutelada de los gobernados. En parte, ello explica la facilidad para el gesto pintoresco que usualmente se encuentra en los personajes que desempeñan cargos de gobierno en diversas sociedades del continente. Así como el tutor no tiene que dar cuenta de sus actos al tutelado sino a otras instancias externas, de forma parecida el pintoresquismo de los personajes públicos es una manera de hacer evidente que no hay que rendir cuentas, que no hay *accountability* ante un auditorio cívico. No es producto tanto de la peculiar conformación del psiquismo individual de quienes ejercen la autoridad, sino de la precariedad de una esfera pública propiamente dicha.

¿Ante quiénes se rinde cuentas entonces? Ante los dos modelos jerárquicos de orden social: las fuerzas armadas y la Iglesia católica, que son las “sociedades artificiales”⁷⁴ más influyentes en América Latina.

¿Cómo se forma este orden tutelar? En nuestra opinión, los factores centrales están en la servidumbre y en la persistencia de la hacienda. Tanto el caudillaje militar como la hegemonía cultural católica difícilmente pueden explicarse al margen de este modelo. Sus características, más allá de los extremos brutales de crueldad y humillación, no han sido discutidas con la frecuencia que sería necesaria.

La hacienda, en especial el latifundio, fue un modelo en tanto experiencia de integración social jerárquica exitosa: la palabra benevolente y justa o grosera y abusiva del hacendado era lo necesario para suplir la presencia de un juez o un comisario de policía. Incluso los matrimonios entre peones contaban con la aprobación del hacendado. Aunque tal vez la fluidez de las relaciones personales, especialmente en el terreno de la sexualidad, descritas por Gilberto Freyre (1977) a propósito del nordeste brasileño no sea de la misma intensidad en otros lugares, el ordenamiento jerárquico de la hacienda tuvo una gran capacidad de representación social.

La figura central en este proceso es el hacendado, la encarnación de la autoridad local, algo muy próximo al páter familias. En lo que a paternidad biológica se refiere, además se trata de una figura con frecuencia de validez literal entre los trabajadores de las haciendas. Su fuerza como símbolo de la autoridad no fue superada por industriales o banqueros, no obstante el creciente poder económico de estos en el siglo xx.

¿Qué relaciones de poder estaban condensadas en la figura del hacendado? Por un lado, era la personificación de la autoridad. El hacendado tenía la última palabra en los asuntos judiciales y policiales. Con frecuencia, los antiguos peones declaran que “en los buenos tiempos” no eran necesarios jueces ni policías porque el hacendado se encargaba de todo. Su poder se basaba en una violencia sin piedad hacia los que estaban fuera de su ámbito y un inapelable paternalismo al interior de la hacienda. Cuando la policía o los soldados se hacían presentes, está de más decir que era en refuerzo de la autoridad del *señor*. No había hacienda que no tuviera su capilla propia, una expeditiva manera de impedir la salida de los peones con la excusa de tener que ir a la parroquia.

Sin embargo, la figura paternal a lo lejos del hacendado tenía como contraparte una ausencia de figuras paternas cercanas. La autoridad del hacendado era “como si fuera” la de un páter familias, pero en un contexto en el que las familias de los trabajadores con frecuencia no conocían a un padre tangible en la cotidianidad. Incluso ahí donde había un padre con su esposa e hijos, la ausencia de cualquier entorno legal hacía que su presencia quedara fuertemente disminuida ante la del *señor*, encarnación de los deseos y temores. En este modelo de autoridad, el espacio

familiar, doméstico, para los procesos de individuación era mínimo. ¿Cómo era cubierta esa ausencia de la función paterna en la vida cotidiana? Una respuesta provisional es que de ese trabajo se encargaban las organizaciones jerárquicas típicas: el ejército y la Iglesia. Obsérvese, entonces, cómo la autoridad de facto del hacendado o sus equivalentes era completada en la formación de las personas mediante el concurso de los institutos castrenses y la Iglesia católica. Hasta la fecha, los desfiles militares y las procesiones son las actividades en la calle que mejor expresan esa imagen de orden jerárquico.

La demarcación de género en el ejercicio de estos espacios de autoridad no puede ser más nítida. El cargo de hacendado era netamente masculino, y cuando eventualmente este era desempeñado por una mujer, era a condición de la masculinización de su imagen. Además, tanto los institutos castrenses como el clero continuaron, y continúan, cerrados al acceso de las mujeres a puestos de autoridad.

El modelo de autoridad consolidado era el de una suerte de ampliación de la esfera doméstica, articulado por los ejes jerárquicos de las generaciones y de los géneros. Había calles pero no una dimensión propiamente pública. En esta domesticidad ampliada no era imaginable una separación o distinción entre la persona y el cargo de autoridad. La autoridad emanaba de la persona y se erigió en norma colectiva. La imaginación de la autoridad era la voz del hacendado, y la presencia “formativa” estaba dada por el ejército y los sacerdotes. La domesticidad ampliada no fue excluyente de las mujeres, pero aseguró su condición subordinada.

Estas formas tan personalizadas de autoridad no necesitaban de la letra. Bastaba la presencia del *señor* o tener a la vista el uniforme militar o los hábitos e imagería religiosos. La ausencia de ley iba de la mano de la ausencia de escritura. Uno de los rasgos más sorprendentes es el muy lento avance de la alfabetización en el primer siglo de la república. El acceso a la escritura y la lectura fue sistemáticamente pospuesto, sobre todo por la potencial amenaza que significaba al orden fuertemente personalizado de esa especie de domesticidad ampliada.

La lectura y la escritura implicaban el acceso a referentes simbólicos compartidos, a una o varias narraciones de la existencia colectiva, y también la posibilidad de la ensoñación individual a través de la lectura. La alfabetización difundida habría permitido que la escritura dejara de ser un privilegio, especialmente en el área típica de la disputa de intereses: las leyes y los procesos judiciales. De ahí emerge ese curioso privilegio que suelen tener los abogados o escribanos como aquellos que saben “cómo funcionan los papeles”.

Las condiciones comunicativas para el ejercicio de esta autoridad se basaban en un arraigado sentido local y en la poca atención a la comunicación a distancia. Como consecuencia, la infraestructura vial (caminos y carreteras) y la extensión de los ferrocarriles fueron relativamente modestas. Para la difusión del material escrito, a diferencia de los medios audiovisuales, se requiere de vías de transporte. El estado de los caminos de un país es un buen indicador de la difusión de la imprenta y de la legalidad en una sociedad.

Pero la falta de leyes no implicaba una guerra de todos contra todos, sino un ordenamiento jerárquico y fuertemente fragmentado en poderes locales. Desde el poder central de los estados-nación, la alianza con los caciques locales fue inevitable, y así empezó una sistemática estrategia de delegación de poderes por parte del Estado. El ejercicio de la legalidad se cuidó de no entrar en conflicto con los grandes propietarios de tierras. Según la localidad, la extensión para definir una propiedad como “grande” podía variar considerablemente. La lógica de esta delegación era asegurar y reproducir los mecanismos de integración jerarquizados. Así, a la autoridad doméstica del señor de la hacienda se agregaba la representación de la nación a los militares y la tarea educativa al clero. De esta manera quedaron sentadas las bases para un orden tutelar de largo aliento, como efectivamente ha sido en la mayor parte de sociedades latinoamericanas.

El carácter civil y laico de las repúblicas fue negociado y cedido para asegurar una sociedad que a la vez pudiera tener un contacto con los procesos de modernización occidental, pero cuidándose de que un igualitarismo ciudadano pudiese reclamar una institucionalidad propiamente moderna. Estas complejas redes entre autoridades locales, formadas por hacendados o allegados, un nacionalismo castrense y una educación clerical, permitieron dar consistencia a esa imagen aún hoy frecuente en varios países latinoamericanos: algunas ciudades o barrios de ciudades no solo modernos sino con pretensiones cosmopolitas, y un poco más allá una población en condiciones de vida completamente diferentes, no necesariamente por una “diferencia cultural o étnica”. Ni siquiera es un asunto de diferencia en el monto de los ingresos per cápita. Es algo distinto, es un trato humano que parece de otra época, sacado de otro tiempo. Ese “otro tiempo” es justamente el de la inmovilidad jerárquica, la garantía tutelar de la preservación del orden.

La presencia de la desigualdad social no es algo tan sencillo como para ser solucionado con una tecnocrática redistribución del ingreso, si bien medidas en este sentido son necesarias. El componente político cultural del tutelaje ha mostrado una capacidad de supervivencia que en modo alguno debe ser subestimado.

Hijas e hijos: la domesticidad ampliada

En este universo, donde el acceso a la ley y el uso de la escritura fue largamente un privilegio antes que una situación natural, los elementos de identificación más próximos fueron suministrados por el orden castrense y la institucionalidad clerical. De esta manera, el “tiempo moderno” de la fábrica durante la jornada de trabajo era adaptado a las necesidades del orden tutelar en el tiempo libre.

En efecto, aunque la paga podía ser entregada a un asalariado, para todos los demás fines cotidianos se trataba de un “hijo” o “hija”.⁷⁵ A pesar de que los indicadores económicos registraban el funcionamiento de los mecanismos del mercado, las relaciones sociales cotidianas preservaban la inmovilidad jerárquica de un mundo patriarcal. Se trata de una lógica de socialización tan arraigada que apenas ha merecido atención en los debates públicos.

La domesticidad ampliada era un poderoso elemento que neutralizaba las tendencias individualizadoras de la reproducción ampliada capitalista. El anonimato de la función productiva capitalista nunca llegó a desplazar la relación jerárquica entre las personas fuera del ámbito laboral. En este factor tal vez se halle uno de los motivos por los cuales la racionalización de los impulsos en la esfera individual quedó tan poco elaborada, pues las instancias de control social eran las derivadas del modelo doméstico, y esta racionalización fue sustituida por las coacciones externas de la tutela castrense-clerical.

En términos de Norbert Elias, podría decirse que la tutela bloqueó las posibilidades del desarrollo de una autoacción en las interacciones entre las personas. De esta manera, los trabajadores podían ser muy adaptables a la lógica de funcionamiento del taller de producción durante las horas de trabajo, pero la moral pública que rodeaba esas actividades no mostraba mayores signos de impulsar un proceso de autonomía individual entre los miembros de la sociedad.

Dicho sea de paso, cuando algunas compañías extranjeras —especialmente anglosajonas— fueron nacionalizadas y pasaron a una administración local, el hecho generó en los trabajadores sentimientos encontrados. Por un lado, estaban las reivindicaciones nacionalistas, y por otro, la sensación cotidiana de un deterioro en la organización del trabajo que con frecuencia lleva a la nostalgia por los anteriores gerentes. Aunque no es el principal, sin duda es uno de los factores que contribuyó a apoyar en los años ochenta y noventa la expectativa por las privatizaciones de empresas públicas, que generalmente son traspasadas a propietarios extranjeros.

Esta domesticidad ampliada tiene un dominante carácter “compensatorio”. No es que la organización familiar desborda el ámbito doméstico para regir las relaciones en público. Por el contrario, ante una vida familiar en general poco estructurada, sea por el abandono paterno o por la simple situación de indefensión legal —característica de las uniones libres que solo en tiempos recientes han adquirido validez legal—, o la confusión generacional, el mundo contemporáneo es imaginado como si fuera un orden doméstico.

Ante un poder encarnado en el gobernante que transforma a los representados en “hijos”, los modelos de eficacia jerárquica aparecen representados en el mundo cerrado y corporativo de los cuarteles y los conventos, donde el individualismo aparece devaluado. La economía emocional de esta compensación se traduce en algo así como: no importa que la socialización primaria (la familiar) sea incompleta y generacionalmente poco diferenciada (la crianza con frecuencia a cargo de madres y abuelas, tías, tíos, abuelos, todos bajo el mismo techo), y que la socialización secundaria (principalmente la escolaridad) haya sido sistemáticamente dejada de lado y con niveles de calidad decrecientes, pues por allí no pasan las principales señales de reconocimiento público, como sería de esperar en un contexto cultural moderno.

El espacio de socialización del orden tutelar posee otras prioridades: la idea de que el comportamiento militar de los escolares es la mejor señal de orden y de que las fuentes de la moral (la responsabilidad individual y la solidaridad) están en la enseñanza religiosa y las ceremonias correspondientes.

Este orden tutelar es el gran organizador de las sensibilidades colectivas, de los miedos, las amenazas, los disimulos, la doble moral, de los silencios y las insinuaciones amenazantes, de la euforia destructora y de los miércoles de ceniza. No es estrictamente una dictadura ni un fundamentalismo religioso desembozado. Se trata, más bien, de una suerte de líneas de contención; es el “mundo” que precede a las acciones cotidianas. Por oposición, esta situación ayuda a entender la interdependencia que existe entre esfera pública democrática e intimidad. En el orden tutelar, la escena pública está restringida a las formas de las subordinaciones domésticas, como si el “nosotros colectivo” estuviera en condición de hijo tutelado. El objetivo es llegar a producir una persistente ilusión de la inviabilidad de un orden público autónomo.

La otra parte del problema es que ese resultado se explica también por una suerte de abolición sistemática de la intimidad, de la posibilidad de que las personas elaboren sus propios espacios psíquicos o anímicos para reconocer sus propios humores, elaborar sus propios gustos, considerarlos algo valioso, como

algo claramente diferenciado de la esfera de las relaciones con los demás en general. Históricamente, una vía para lograr eso fue la práctica de la lectura individual, la posibilidad de establecer un distanciamiento emocional con la realidad circundante y confrontar el mensaje escrito con discernimientos y decisiones individuales. Por supuesto, ello implicaba una difusión de la escolaridad y las bibliotecas públicas, así como reconocer la legitimidad de los deseos individuales por sobre las normas de la obediencia jerárquica.

Uno de los aspectos político-culturales de mayor potencial innovador de la afirmación de los derechos sexuales y reproductivos en nuestras sociedades es que permite abrir, simultáneamente, una discusión sobre la necesidad de reconocer un espacio en la vida social para la intimidad de los individuos, y abordar el diseño y la evaluación de políticas públicas. No son muchos los temas de la agenda política de las sociedades latinoamericanas que abarquen a la vez la demarcación y la consolidación de los espacios de la intimidad y de la esfera pública.

En América Latina, el campo que logró mayor autonomía respecto del ordenamiento tutelar fue el de la creación artística, tanto en la versión culta como en la “pop”; un lugar en el que, además, desde muy temprano las fronteras de género quedaron diluidas. Las vanguardias artísticas, en especial en la plástica, la música popular y la literatura en la segunda mitad del siglo xx, llegaron no solo a distanciarse de ciertos aspectos del orden tutelar, sino también lograron crear formas de sentir más individualizadas.

Las letras de los boleros y los radioteatros permitieron una inicial reivindicación de la intimidad al dotar de realidad todo ese mundo de actos y emociones sistemáticamente desconocidos por la domesticidad ampliada. La pintura, el canto y la actuación fueron las primeras actividades públicas en las que hubo un espacio protagónico para las mujeres. Precisamente fue el terreno de la expresión de las emociones en un formato no jerarquizado, muy diferente al de los desfiles militares o las procesiones religiosas, donde fueron superadas las diversas barreras a la participación de las mujeres.

Si, como suponemos, la diferenciación de la esfera de la intimidad y la pública es interdependiente, podemos entender el lugar en el mundo social que ocupa el orden tutelar: la última retaguardia de la escena pública es la presencia militar, los conocidos “estados de emergencia” que sirven para recordar cuán frágiles son las garantías individuales. De modo similar, el bloqueo para un espacio de intimidad autónoma quedó en manos de una cultura clerical que sistemáticamente dictó prescripciones sobre la manera como las personas debían conducirse en su fuero íntimo, en especial el de la sexualidad.

Las periódicas campañas de los obispos reclamando la enseñanza obligatoria de cursos de religión católica en las escuelas públicas y el simultáneo sabotaje de cualquier intento de introducir cursos de educación sexual, dan otra idea aproximada del modelo político-cultural que pone en juego el orden tutelar con respecto a la intimidad de las personas.

El rasgo común en ambos terrenos es reforzar la idea de la incapacidad de las personas como ciudadanos y como individuos para hacerse cargo de sus propios intereses. Ciertamente, una cultura que promueve de manera sistemática el miedo, la vergüenza, la falta de autoestima y demás sentimientos inhibitorios en torno a la sexualidad, el núcleo de la vida íntima, tienen como correspondencia en la escena pública un muy tenue espacio para la autoacción de las emociones, donde la obediencia de “hijos” aparece como el recurso básico para mantener el orden social jerárquico.

Es así como se generan las condiciones para la promesa autocumplida: como no hay posibilidad de una esfera íntima socialmente legítima, entonces el monopolio de la conciencia moral es inequívocamente clerical. De igual forma, como la obediencia subordinada es la forma ideal de producir una sensación general de orden, qué mejor que la disciplina castrense. El resultado es que se considere a una o ambas instituciones como los pilares de la organización social, sin cuya presencia la sociedad se desmoronaría.

Según se puede apreciar, la cuestión de la democracia como proyecto civil y laico enfrenta obstáculos de una configuración distinta a los procesos que en su momento tuvieron lugar en Europa y Estados Unidos.

Una esfera privada... de intimidad

Se trata, en suma, de un “modelo doméstico” de relación entre los miembros de la sociedad. En la vida diaria puede no ser tan notorio; durante largos períodos esta domesticidad ampliada no excede el terreno de los matices. Pero cuando surge algún conflicto, cuando hay que “arreglar” algún problema, la solución es hacer explícita la tutela y solicitar a los dos ideales de sociedad jerarquizada su intervención directa.

¿Por qué estos recursos aparecen con tanta fuerza como la forma “natural” de arreglar conflictos? Ciertamente no se debe a una predisposición castrense o especialmente piadosa que forme parte de la vida cotidiana de las personas. Ya hemos señalado que ni las instituciones castrenses ni las clericales gozan de una adhesión “militante” por parte de la ciudadanía. Son básicamente apreciadas

por su función de reemplazo eficaz. ¿Cuál es la carencia que las constituye en las garantes últimas del orden social?

En la casa probablemente encontraremos algunas respuestas. El espacio de la casa no solo está marcado por la ausencia paterna, los hijos no reconocidos y la superposición generacional, rasgos que en muchas sociedades son los mayoritarios. Incluso ahí donde la familia nuclear está completa, su valor de referente social, de modelo, es muy restringido. Probablemente el vecindario tiene más importancia como elemento socializador. Simultáneamente se afirma la importancia de la casa, pero a la vez se la reconoce como incompleta y sin límites definidos. El mundo social es imaginado como basado en relaciones domésticas, de familiaridad y jerarquía, pero también como un mundo incompleto. El padre puede no estar, pero su ausencia es la que aparece cargada de significados; es el ángulo por donde vienen los reclamos para un ordenamiento jerárquico ideal.

En su novela *La Fiesta del Chivo*, Vargas Llosa describe en varias escenas los afanes del dictador Trujillo por tener relaciones sexuales con las esposas e hijas de sus allegados, quienes consideraban un privilegio tal empeño. No se trata solo de una situación de impulsos sexuales desbordados y extremadamente humillantes y dolorosos para los demás. Ahí se lleva a la práctica y se liquida la fantasía del espacio doméstico incompleto. Por lo demás, esa domesticidad ampliada explica por qué la mayor parte de dictadores en América Latina han sido personajes recordados por sus actos pintorescos. El efecto pintoresco es producido por darle a gestos o comentarios domésticos el valor de pronunciamiento público. Los dictadores rara vez tienen un perfil propiamente político, de apasionados por la política. Más bien, aparecen como los jefes de una gran casa, donde su capricho no necesita de racionalización alguna para convertirse en una realidad doméstica. Si bien los gestos pueden ser insólitos, el trasfondo emocional que les sirve de sustento es un elemento estable en la mayor parte de las culturas públicas del continente.

Es interesante observar que en el siniestro auge de dictaduras militares en Sudamérica en la década de 1970, el modelo tutelar y la reducción del espacio público a una domesticidad literal requirió de personajes muy visibles para darle “una cara” a la dictadura. La excepción fue el Uruguay, uno de los pocos países del continente que había logrado generar una cultura pública de diferenciación de lo público y lo privado íntimo.⁷⁶ Los dictadores militares uruguayos cometieron tantas barbaridades como cualquiera de sus colegas de los países vecinos, pero no había espacio para la aparición de un personaje “doméstico” que hiciera simultáneamente las veces de jefe de gobierno y jefe de la casa.

Ese trasfondo emocional no solo explica que en coyunturas de crisis un dictador aparezca como el jefe de la casa. La raíz más probable hay que buscarla en la configuración del espacio doméstico como una dimensión radicalmente incompleta. A veces puede ser por el abandono del padre, otras veces por la simple inexistencia de una ley, otras por la compensación que se encuentra en el vecindario. El mundo es visto a partir de las jerarquías domésticas, en especial las de generaciones y las de género. Sería un error juzgar este cuadro como intrínsecamente autoritario. De hecho, este mundo doméstico no lo es; por el contrario, estimula un aire de familiaridad con pocos límites.

La dificultad surge, más bien, por el lado de la individuación necesaria para la participación democrática o la ciudadanía activa. Respecto de estas tareas, el escenario de la domesticidad ampliada se queda corto. La poca diferenciación generacional crea dificultades para imaginar el tiempo histórico y pensar la propia vida como algo diferente de los padres o de los hijos. La tradición y el destino tienden a ser confundidos y condensados en una sola entidad emocional. El escenario doméstico es el de la presencia de las mujeres, que si bien llevaban todo el peso de la organización de la casa estaban desprovistas de recursos tan elementales como el derecho al voto y el acceso a la educación. Por lo demás, históricamente los sujetos clásicos de la tutela, aparte de los menores, fueron las mujeres. Había una subordinación jerárquica de facto y un control social para la reproducción de los roles de género socialmente asignados.

Ambas dimensiones, las de generaciones indiferenciadas y la subordinación de género, hicieron del espacio doméstico un escenario en el que las posibilidades de un acceso a la privacidad y a una problematización de los sentimientos íntimos prácticamente no fueran posibles. El estado de cosas era reforzado por las “sociedades artificiales” de los institutos militares y la Iglesia católica, que producían esa imagen emocional de “sociedades atemporales” donde las jerarquías no están sujetas a ningún proceso de elaboración, maduración y extinción. Por el contrario, siempre están ahí, inamovibles. Los ocupantes de los cargos pueden cambiar y ser transitorios, pero la permanencia jerárquica queda asegurada.

Es importante observar que no hablamos de instituciones que fueran exteriores al orden doméstico; más bien, ampliaban los alcances de este mundo y a la vez cumplían la ya mentada función compensatoria. ¿Quiere esto decir que si hubiese tenido lugar un proceso de organización familiar legalizado, respaldado por la ley, con una cultura familiar orientada a la diferenciación individual de sus miembros y con una adecuada separación generacional, el ejército y la Iglesia católica habrían tenido una influencia menor en el orden social? Probablemente. La obediencia

consciente a las leyes, pero sobre todo la confianza en los semejantes, son muy diferentes a las exigencias de subordinación mediante la violencia corporal y de conciencia que las instituciones tutelares suelen establecer como norma.

Siempre hay que tener presente que si bien la domesticidad ampliada se apoya en las dos instituciones que llamamos “sociedades artificiales”, sería una simplificación extrema atribuirles una orientación constrictiva para explicar su activo papel en la reproducción del orden social. En ciertas situaciones extremas pueden haber desarrollado una práctica conspiradora, pero su fortaleza no viene de acciones realizadas en las sombras. Simplemente son el lugar donde desemboca este universo social de la domesticidad ampliada que reclama el orden tutelar. El aspecto que interesa esclarecer es el bloqueo sistemático de la individualidad y del correspondiente sentido de responsabilidad. Aquí nos encontramos con uno de los puntos centrales del problema que plantea el orden tutelar.

Poquito yo (y mucha fe)

¿Qué imagen social y cómo son imaginados los demás para que un orden social de estas características pudiera existir? El punto de partida es un mundo marcado por relaciones de servidumbre en diversos niveles. Elemento importante en ese cuadro era la escasa difusión de la imprenta y de la lectura debido a una deficiente alfabetización. En algunos casos también por la desconfianza del poder político en el potencial perturbador de la lectura. Ya hacia fines del siglo XVIII fue prohibida la difusión entre los caciques indígenas del área andina —gente educada en colegios de élite de la época— de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, por el temor a las reivindicaciones de un nacionalismo indio.

Al momento de formular la pregunta “¿quién soy?”, la respuesta era seguramente algo que podría ser expresado en estas palabras: “Uno de muy pocos”. No era propiamente un sentimiento elitista el que animaba esa respuesta, sino la convicción de que todos los que no eran “los pocos” no se encontraban en condiciones de hacerse cargo de sí mismos. Requerían la tutela.

Con tal clima de opinión dominante ni siquiera podía plantearse la libertad de expresión como un derecho de todos los miembros de la sociedad, pues reconocer la posibilidad de una opinión propia implicaba admitir la individualidad como rasgo general de la vida social, lo que estaba en oposición con las normas de los ideales jerárquicos. Ese clima de opinión no se limitaba a una mera constatación del estado de cosas del momento. Se trataba, más bien, de una expectativa sobre cómo debían comportarse los demás, los que estaban fuera de “los pocos”, los

“hijos” e “hijas” por excelencia. El poder del Estado no solo actúa mediante la fuerza y la coacción cruda, sino cotidianamente define también lo que los grupos en el poder esperan de los demás.

Esas expectativas, por ejemplo, dan muy poca importancia a la curiosidad infantil como una forma de explorar conocimientos. Promover la experimentación para resolver o mejorar los problemas o deficiencias del entorno era algo simplemente impensado. Era más difícil aún estimular que los jóvenes o los adultos, mujeres y hombres, lleven diarios personales acerca de sus ocurrencias. Los diarios personales son una manera muy efectiva y simple de los individuos para recordar que tienen alguna experiencia u opinión íntima interesante que expresar.

Al no haber una expresión de la individualidad, las formas correspondientes de responsabilidad individual también quedaron sin mayor asidero, disimuladas por un velo discursivo “comunitarista”. El cumplimiento de la ley quedó relegado o subsumido en las relaciones de subordinación personal y las celebraciones comunitarias. Especialmente las de carácter religioso o militar pasaron a ser el principal factor normativo de la vida social, aquello que hacía casi explícito lo que eran las máximas expectativas en el comportamiento de la vida social. Las celebraciones comunitarias adquirieron el valor de fuentes exclusivas en la práctica para la validación moral de las acciones.

Téngase muy presente que no estamos describiendo un mundo “atrasado” o “premoderno”. En absoluto, se trata del revés de la trama modernizadora de la que se valieron muchos Estados latinoamericanos al momento de establecer un ordenamiento republicano. Justamente la sensación de “atraso” o “premodernidad” era el valor confirmatorio de la necesidad del orden tutelar. Al igual que la democracia como régimen de gobierno no apareció en la historia por un designio expreso sino que fue una propuesta que se consolidó al cabo de varios tanteos y experimentaciones, otro tanto puede decirse del orden tutelar.

En no pocas ocasiones, la debilidad en el ejercicio de la crítica social ha consistido en el apresuramiento por señalar el estado de cosas dominante como producto de un designio deliberadamente trazado. Si tal fuera el caso, las cosas serían más simples, ni siquiera habría necesidad de pensar el problema y todo sería cuestión de aplicar las soluciones que nos aparecerían como obvias. La tenacidad de este orden tutelar, por el contrario, radica en que es el resultado de una conjunción de factores bastante disímiles y que sedimentaron sin obedecer a un programa previo, y en cierto modo fue asumido como válido, como el lenguaje natural de la realidad.

Las tentativas modernizadoras de las sociedades latinoamericanas subestimaron o simplemente pasaron de largo ante la vigencia de este orden tutelar que da el soporte normativo a la jerarquización. Ello tal vez ayudaría a entender por qué incluso en la actualidad, tanto en las sociedades más prósperas y estables de América Latina como en las más empobrecidas o caóticas, se encuentran ciertos rasgos recurrentes, a saber, la importancia de las instituciones militares como fundamento del orden social o formas de religiosidad comunitaria en que el perdón y el arrepentimiento son los recursos para suprimir la tolerancia y la responsabilidad individual como formas de legitimación moral de la individualidad. Ese común “aire latinoamericano” en los problemas tiene que ver con el ordenamiento tutelar, que por supuesto abarca desde la manera de legitimar políticas económicas hasta las resistencias que produce la incorporación de los derechos sexuales y reproductivos en el ordenamiento legal.

El orden tutelar es un lenguaje social. Eso quiere decir que es visto como natural no solo por quienes ejercen la autoridad, sino también por quienes se encuentran bajo tutela. La gran fractura en este orden, que permitió la formación de auditorios menos diferenciados, es la cultura de masas de carácter audiovisual. Su apariencia políticamente inocua permitió una difusión relativamente fluida y sin trabas.⁷⁷ De esta manera se incorporaron a la vida social un conjunto de referentes que no pasaban por el caudillismo, los símbolos militares o los religiosos. La literatura, en especial la celebrada por esta cultura de masas, desarrolló un discurso moral que a su vez ha logrado una cierta autonomía respecto de las exigencias tutelares.⁷⁸

Cuando se trata de entender a las sociedades latinoamericanas —al menos una gran parte de ellas— desde el punto de vista de la responsabilidad individual y desde las libertades civiles, el panorama es más bien desalentador y sin mayores posibilidades de cambio en el mediano plazo. Pero con frecuencia esta impresión inicial lleva a una conclusión errónea: el todo social sería algo caótico sin un sentido discernible como no sea el de la frustración. Sin duda esa sensación tiene asideros en la realidad, pero deja sin explicar cómo así las sociedades siguen existiendo a pesar de las dificultades indicadas.

Lo que sucede es que las libertades individuales y la responsabilidad ciudadana son justamente lo que no forma parte del orden tutelar. De ahí que la denuncia por una falta de libertades individuales no pocas veces aparece como un exotismo y ciertamente tiene sin cuidado a las autoridades. Pero cuando se pone en cuestión los pilares jerárquicos de este orden la reacción suele ser bastante áspera. No solo de parte de los integrantes de las sociedades artificiales; también en los propios

ciudadanos aparece una sensación de amenaza que puede resultar insoportable. Ese es el espacio de la crítica y del debate político cultural que en nuestra opinión puede ser el más fructífero.

Que las responsabilidades individuales estén bloqueadas no significa que haya una generalizada y absoluta carencia de escrúpulos. En lugar de ello tenemos un doble escenario moral. Por una parte, un eficaz encadenamiento de lealtades que no solo aparecen en el terreno de las relaciones políticas (probablemente es ahí donde importan menos). Su verdadera eficacia se despliega en la escena cotidiana. De mayores a menores, de hombres a mujeres, de antiguos a nuevos, etcétera. Se trata de un encadenamiento que excluye al “extraño”. Esta condición se adquiere por el simple hecho de estar al margen de la familiaridad, de estas formas nucleares de la domesticidad ampliada. El vínculo jerárquico adquiere más relevancia que la acción satisfactoriamente llevada a cabo. De ahí el no tan inusual conflicto entre un trabajo bien hecho como fuente de gratificación individual y la amenaza que puede representar para los vínculos jerárquicos preexistentes en una situación local.

La otra parte del problema sí tiene que ver directamente con la falta de escrúpulos. La complejidad de las organizaciones públicas y el sostenido crecimiento de las ciudades requieren para un funcionamiento medianamente aceptable una significativa presencia de la autocoacción individual en los comportamientos sociales. La vigilancia tutelar simplemente ya no abarca las dinámicas ampliaciones de la organización social. La extensión de la delincuencia común y la corrupción, en nuestra opinión, es una muestra bastante elocuente de la bancarrota moral del tutelaje, en especial del clerical, de su marcada dificultad para diseñar una moral de la responsabilidad individual.

Las buenas costumbres y las malas leyes

Esa cadena de lealtades tiene su expresión más familiar en la figura de la “argolla” e insinúa una distinción muy influyente en la vida social. La podríamos describir como la contraposición entre las buenas costumbres y las malas leyes. Por ello queremos indicar que hay un conjunto de prácticas que pueden estar en abierto desafío a la ley pero que usualmente no son vistas ni vividas como transgresiones, simplemente forman parte de las costumbres. Por este término nos referimos al conjunto de expectativas que los demás tienen de una determinada actuación. Muchas modalidades de corrupción se explican por esta figura.

No estamos en una situación en la que la referencia pública dominante es la ley y lo que hay más allá de eso es el dominio de la transgresión. Se trata, más bien, de un mundo con dos dimensiones: por una parte está la legalidad, y por otra, “lo que se acostumbra hacer”. Es verdad que en cualquier tipo de sociedad la vigencia de una ley en sus comienzos puede estar en conflicto con prácticas muy arraigadas, pero se trata de un período de tránsito hasta que la ley efectivamente se constituye en límite de ciertas prácticas o en el punto de inicio de nuevas acciones.

En el universo que estamos describiendo, sin embargo, las leyes y las costumbres desarrollan una modalidad de convivencia en beneficio de las segundas. Se trata de un problema real que adquiere mayor visibilidad en sociedades de trasfondo oral y en las que la práctica de la escritura y la lectura ha sido socialmente muy restringida. El problema aparente, la dificultad de las leyes para reformar las costumbres, encubre otra realidad: las expectativas colectivas no tienen como referencia la expresión escrita de la ley sino las lealtades subordinadas. Ahí donde no existen lealtades previas se las elabora con una mezcla de complicidad y chantaje.⁷⁹

Por cierto, las buenas costumbres no han estado asociadas siempre ni necesariamente a formas de corrupción; también han permitido crear algunas áreas en las que los intentos de control jerárquico han sido neutralizados. Todo el mundo de los sentimientos domésticos, la ingeniosidad, ese terreno de soluciones imprevistas y sorprendentes, han servido para crear algunos bolsones de autonomía en el orden tutelar.

En la segunda mitad del siglo xx, el peculiar desarrollo de la cultura de masas permitió revertir el significado de importantes aspectos de la domesticidad ampliada, en especial los relacionados con los sentimientos femeninos (de mujeres y hombres) como en las radionovelas y luego en las telenovelas. También el deporte creó imágenes de culto colectivo que nunca llegaron a estar bajo un control tutelar total⁸⁰ y que de hecho rompieron el monopolio castrense clerical de la elaboración de símbolos comunitarios. Esa ruptura no tuvo necesariamente, ni siquiera en la mayoría de los casos, un aire de confrontación; simplemente fueron cubriendo el paisaje público con otros elementos comunicativos hasta que se formó un “bosque de símbolos” tan variado que obligó a una tendencial individualización de los gustos. La literatura de costumbres del siglo xix ofrece igualmente testimonios de circunstancias que escapaban al control de ese ordenamiento tutelar mediante el ingenio.⁸¹

El ordenamiento tutelar ha saboteado sistemáticamente la posibilidad de una plena legitimidad cultural de la libertad de pensamiento. Los medios utilizados consistieron en un sistema de educación pública deficiente, el desaliento de la lectura y un limitado espacio institucional para la investigación universitaria. Además, una prensa tradicionalmente complaciente con los modos autoritarios, sin mencionar la destrucción de imprentas de la prensa opositora, una práctica corriente hasta las primeras décadas del siglo xx. Ciertamente, no había mucho espacio para expresar opiniones disidentes que permitieran ampliar la agenda de la restringidísima conversación moral de la época. El ingenio, la picardía, la complejidad en la búsqueda de nuevos sabores en las comidas, eran formas de mantener áreas libres del tutelaje, aunque establecidas en la periferia de la cultura oficialmente reconocida.

No era una crítica sino una forma de supervivencia en la que los elementos del propio universo jerárquico eran reacomodados de otra manera, con resultados insospechadamente novedosos. Definitivamente, ahí se consolidó una forma alternativa de pensar la vida en sociedad. A diferencia de la crítica entendida como la disposición a someter todo a un libre examen, aquí se trató, más bien, de un esfuerzo por cambiar el contexto en el que los elementos adquirirían significado. Cómo con las palabras de siempre, con los ingredientes de siempre, en suma con lo naturalmente familiar, se podían crear cosas enteramente nuevas. Es así como en esta parte del mundo hemos aprendido a pensar. No somos tanto inventores de elementos, de aparatos, como inventores de contextos. La crítica no apunta a la destrucción de lo obsoleto, ni siquiera al descubrimiento de lo previamente desconocido. Nos orientamos hacia el descubrimiento de nuevas posibilidades con aquello que nos ha resultado familiar desde siempre.

Imaginar una situación alternativa al ordenamiento tutelar no significa necesariamente empezar desde cero, una creación desde la nada. Es trabajar para dar un nuevo contexto a las acciones, personajes que muchas veces ya nos resultan familiares. El cuestionamiento al modelo que hace de los institutos militares y de la Iglesia católica las “sociedades artificiales” no va a hacer a la gente menos patriótica o menos religiosa, pero seguramente permitirá el afloramiento de un sentido más amplio de cómo entender una comunidad nacional y un sentido menos protocolar y obediente de lo que es una experiencia religiosa.

Nuestra expectativa es que esas prótesis jerárquicas del orden social sean dejadas de lado y se pueda vivir en sociedad con calidez pero sin subordinación, con cercanía pero sin atacar la intimidad. En vínculo y en libertad. En suma, que las buenas costumbres puedan estar en función de leyes justas.

La casa nacional

La nación fue imaginada como una gran casa, o un conjunto de casas, antes que como una comunidad ciudadana, lo que estaba en consonancia con el modelo de autoridad del hacendado y las sociedades artificiales.

En la nación como en la casa “todo el mundo se conoce”, lo que quiere decir que hay expectativas muy detalladas acerca de lo que la gente puede hacer en sus actividades diarias. No solo se conoce o presume un pasado, también hay un destino socialmente elaborado. La condición básica para mantener la imagen de la nación como casa es la inmovilidad, algo muy propio de lugares donde en el comienzo de la república la propiedad de la tierra era el principal símbolo de riqueza. Ya hemos visto que el mundo de la casa es idóneo para la presentación de las jerarquías sociales, aunque con esa significativa ausencia de la función paterna.

El hecho de que fuera un orden estático no significa que no estuviera expuesto a sobresaltos. Por el contrario, la más grave falla del modelo de la casa nacional era su limitado poder para mantener períodos de estabilidad pacífica. Desde México hasta la Argentina, los inicios del orden republicano están marcados por una permanente inestabilidad política, que pronto se convirtió en un rasgo distintivo de las culturas políticas de la región. La lucha entre caudillos era una lucha entre jefes de familia. Una pugna que incluía enfrentamientos militares, pero sobre todo la habilidad para ganar aliados, es decir, para establecer algún tipo de lealtad, por más efímera que fuera.

A partir de estos enfrentamientos de intensidad variable se creó la imagen de los países como un conjunto de “familias” que habitaban la parte que les tocaba de la gran casa nacional. La nación, tal como era enunciada desde el Estado, no era un asunto de pertenencia jurídica o siquiera de sentimientos homogéneamente compartidos. La imagen de la casa nos ayuda a entender situaciones que en un primer momento podrían parecer sumamente paradójicas. De esta manera, simultáneamente podía exaltarse un nacionalismo criollo y reconocer que había una inmensa población indígena que no estaba “incorporada a la civilización” sino sumida en la barbarie y la ignorancia.

¿Cómo podían compartir un sentimiento de pertenencia a la nación quienes eran considerados como sumidos en la más insondable barbarie? Bueno, eran parte de la casa, del entorno de la servidumbre, para eso estaban y ese era su lugar. La nación como un sentimiento compartido por una comunidad de ciudadanos no se aplicaba en los casos de aquellos países con una población de indígenas

significativa. En ausencia de una política democratizadora de alfabetización, esto contribuyó a cimentar el prestigio y la influencia de los institutos militares y de la Iglesia católica, que eran las verdaderas “comunidades imaginarias” para tomar una frase de Benedict Anderson. El efecto era doble: en los institutos militares se ofrecía una identidad escrita —durante mucho tiempo el único documento de identidad que poseían muchos campesinos era el del servicio militar (puede suponerse entonces la situación todavía peor de las mujeres campesinas)— y en los oficios religiosos se ponía en escena la pertenencia a una comunidad que desde la vida cotidiana simplemente no era perceptible.

La imagen de la casa no alude únicamente a la familiaridad, sino al hecho decisivo de ser una instancia donde la desigualdad es un rasgo evidente e imprescindible para el funcionamiento doméstico. Piénsese, en el caso de la sucesión de generaciones, cómo las funciones de padre y madre no son intercambiables con las de hijo e hija. Por lo tanto, que en el espacio de la nación hubiera gente —especialmente campesinos indígenas— en una situación muy relegada no era en absoluto contradictorio con los ideales de unidad nacional. Para el pensamiento liberal o radical esta situación fue escandalosa, pero sus críticas quedaron cortas ante la estabilidad del modelo.

Un factor básico para explicar su permanencia tiene que ver directamente con los modos y medios de comunicación dominante. Debemos recordar una vez más que el modelo de la nación como casa no fue consecuencia de una propuesta programática o de una estrategia oculta. Surgió simplemente como un ordenamiento que permitió reforzar de manera más eficaz anteriores lazos de autoridad, cuando la interacción personal tenía una importancia decisiva. La manera de acceder a símbolos que evocaban una realidad más allá de la interacción en curso tenía que ver con una cultura esencialmente visual, con el ánimo de abarcar todo el campo de la imaginación. La lectura, en ese contexto, especialmente la que tenía por motivación el deseo antes que la obligación, era algo simplemente desterrado por peligroso o amenazante. Todavía hoy resulta difícil de aquilatar la real magnitud de este problema. Lectura voluntaria y lectura clandestina fueron casi sinónimos. Cuando se crearon los primeros sindicatos de obreros, un lugar especialmente apreciado y por lo común infaltable en los locales sindicales era la biblioteca.

La nación como casa se formó a partir de una conjunción entre lazos de autoridad y carencias modernas, especialmente en el terreno de la comunicación. Si la lectura individual es sospechosa, si además quienes leen son pocos porque la escolaridad está deficientemente difundida, si la ley está más asociada con el despojo y el privilegio que con la protección y la garantía, entonces la vida pública

es como estar entre casa, sin formalidades. Es como si esta esfera no se diferenciara de lo que Goffman llamaba “las regiones posteriores de la conducta”.⁸² De hecho, una de las dificultades más fuertes en las sociedades actuales para lograr un reconocimiento democrático es que la formalidad pública todavía es sinónima de ceremonia, de comportamientos y palabras definidas de antemano. Un poco menos de ceremonial y algo más de formalidad serían muy importantes para suscitar sentimientos de igualdad en las interacciones cotidianas.

Todavía está pendiente una exploración a fondo de las relaciones entre informalidad y ceremonial en las sociedades latinoamericanas. Es importante destacar que el problema de la informalidad seguirá con un poderoso sustento mientras no se cuestione la compulsión ceremonial. Justamente mientras más jerarquía hay, más importante es el ceremonial. Pensar que el problema se reduce a una pugna entre formalidad e informalidad es un serio error de apreciación, pues sugiere que no hay formalidad establecida por contingencias como el descuido, la dejadez, la excesiva burocracia, etcétera.

La informalidad persistirá y seguirá con muy buena salud mientras los momentos de ceremonial sean la principal fuente de reconocimiento de identidades. Como es esperable, en ese mundo de ceremoniales castrenses-clericales no hay presencia de mujeres, excepto cuando se trata del culto a las “patronas” de los cuerpos militares o las procesiones en honor a la Virgen María. Mientras ese orden de cosas prosiga, la ciudadanía seguirá con los rulos de doña Florinda y la camiseta de don Ramón, siempre de entre casa, con voz en el vecindario pero en silencio ante el ceremonial público

Límites desiertos

Si la nación fue elaborada y propuesta como si fuera una casa, el territorio fue defendido o conquistado como patria. La mayor parte de las guerras entre países latinoamericanos han tenido que ver más con la disputa por territorios que con reivindicaciones nacionalistas de poblaciones que deseaban vivir en otro Estado. Han sido guerras entre naciones, pero sin “cuestión nacional” de por medio. Con la excepción de la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay en el siglo XIX, la mayor parte de las guerras fueron por territorios, ya sea que estuvieran poco poblados o que tuvieran un interés económico particular.

¿Por qué en la formación del nacionalismo en América Latina ha tenido una importancia desmesurada la cuestión de los territorios? Entre las varias explicaciones posibles hay una que nos parece pertinente para nuestro enfoque: la

representación de la nación como territorio que debe defenderse o conquistarse es lo único compartido en un orden jerárquico tutelar que impide cualquier otro sentimiento de este tipo entre los ciudadanos. En efecto, en un universo social donde la línea demarcatoria pasaba entre tutores y tutelados, el territorio nacional era como la ampliación imaginaria de la hacienda, donde justamente lo más importante son los linderos. En los límites de las haciendas por lo general no hay grupos humanos, las jerarquías no tienen vigencia en los objetos inanimados. De esta forma, las demandas y la afirmación del territorio como lugar común fueron mucho más importantes para el nacionalismo que descubrir rasgos comunes entre los habitantes de la nación.

La gente se reconocía más en la forma de un mapa que en las caras y los hábitos de su propia nación. El territorio ofrecía un elemento unificador tangible como nación ante otra nación. La razón más sólida de esta situación no deja de encerrar una amarga ironía: para las jerarquías sociales no existen naciones en el sentido moderno o cosmopolita de una “comunidad imaginada” o puramente contractual. Su ambición ordenadora del mundo se basta a sí misma. En la relación entre tutores y tutelados se agota lo que hay que saber del mundo y de la condición humana en general. El aire “de provincia”, como opuesto al cosmopolita, se explica por ese peculiar encapsulamiento local que genera el orden jerárquico. En sentido estricto, puede decirse que las jerarquías del orden tutelar son precolumbinas, se mueven en la dirección de un non plus ultra, como si más allá del alcance de la vista ya no hubiera nada que explorar ni nada por lo cual interesarse (en la *Política*, Aristóteles recomienda explícitamente que las ciudades-estado no tengan mayores dimensiones que las que alcanza la vista).

La cultura pública correspondiente a esta situación le daba a los conocimientos impartidos por el sistema educativo una posición bastante relegada. No todo ordenamiento jerárquico supone una inhibición del conocimiento creativo y dispuesto a los descubrimientos. Pero cuando esas jerarquías no dependen de sistemas morales o religiosos sistematizados, como en las clásicas civilizaciones de Oriente, sino de una adaptación del orden doméstico al conjunto de la vida pública, cualquier forma cooperativa del esfuerzo intelectual queda limitada.

Probablemente este es uno de los motivos que ayudan a entender la influencia creciente que en los comienzos de las repúblicas —y en varios casos del siglo xx también— adquirió la enseñanza religiosa y el traspaso continuo de centros educativos públicos a la Iglesia católica.

El caso es interesante. El republicanismo latinoamericano, a pesar de algunas voces liberales en sentido contrario, fue marcado por una fuerte tendencia

clerical o careció de una explícita vocación laica. Pese a la influencia francesa en la formulación de los nuevos aparatos jurídicos republicanos, el temperamento dominante era el de una simpatía por sistemas más próximos a las monarquías constitucionales.

La perspectiva de una ciudadanía masculina universal ciertamente era extraña por entonces, entre otras cosas por la presencia del trasfondo de servidumbre y en algunos casos de esclavitud vigentes. No era tanto un asunto de preferencia doctrinaria por tal o cual escuela de pensamiento. El punto decisivo era incorporar solo la información que fuera necesaria al interior del “mundo cerrado” de la casa nacional. Por lo demás, ese mundo estaba en pleno proceso de formación y cualquier referencia “extradoméstica” estaba destinada a diluirse cuando fuera expresamente prohibida.

El soporte clerical no podía ser más oportuno para ese estado de cosas. El antimodernismo del Vaticano durante el siglo XIX y comienzos del XX no solo era radical sino con frecuencia sumamente explícito. Eran los tiempos en que hacer listas de libros censurados era considerada una práctica normal. Más que un factor originario de una cultura pública lánguida y de escasa vocación ciudadana, el clericalismo era solo un elemento funcional para reforzar la formación del orden tutelar. Si el clericalismo hubiera sido un factor protagónico del tutelaje seguramente habría formulado ideas conservadoras distintivamente latinoamericanas, pero ese no fue el caso. El eje que daba sentido a todos los esfuerzos era la consolidación del orden tutelar sobre la base de la domesticidad ampliada ya mencionada.

Entre las consecuencias más importantes está la formación de la imagen del indio ignorante o el pueblo bárbaro como un dato estable, casi se diría *normativo*, de la realidad. Esta imagen no era producto principalmente de una constatación o descripción de las circunstancias, sino el enunciado de una situación normativa, de como debían ser las cosas.

El conocimiento científico, académico, letrado, no era visto como la expresión de opiniones que buscaran un mejor estado de cosas o simplemente una búsqueda esforzada de la verdad; era, por sobre todo, una manera de afirmar a qué parte de la sociedad se pertenecía. De ahí surgen las raíces del característico pesimismo cultural presente en las elaboraciones intelectuales en el continente. La idea de una multitud silvestre, sea para destacar la impureza o para exaltar un estado de infancia y candor primigenios. Era finalmente parte de hacer el inventario de la casa.

El discurso científico moderno, y tal vez la recepción del positivismo, es el ejemplo más claro. Si bien contenía a veces declaraciones anticlericales, era

utilizado sobre todo para ratificar el abismo que había entre los diferentes sectores de la sociedad. Un abismo que no tenía su principal expresión en la distribución del ingreso sino en el orden jerárquico de la casa.

Había partes de la sociedad que nunca iban a poder ser iguales o tener semejanza legítima. Las creaciones culturales de la modernidad, de Occidente en general, eran puestas al servicio de esa diferencia insuperable. Una *boutade* que circulaba en Lima a comienzos del siglo xx afirmaba que “no era lo mismo un desnudo griego que un cholo calato”. El sentido de la expresión, que hasta la fecha se deja escuchar, no era tanto destacar la rotundidad expresiva del peruanismo “calato”, sino destacar que entre un griego, un ateniense del siglo v, y un indio o cholo del siglo xx no podía haber nada en común. Pero además, y aquí está el núcleo del significado, quien decía la frase afirmaba su proximidad con los griegos desnudos —que en el mejor de los casos conocía a través de láminas impresas en libros— y no con el indio o la chola (la expresión que discutimos supone una admiración de la belleza masculina y omite la femenina, lo que era usual entre los caballeros finiseculares de entonces) con el o la que podría tropezarse en la calzada un día cualquiera.

En la práctica, el conocimiento letrado servía para confirmar lo que se enseñaba desde la cuna: que la gente de un país es insalvablemente diferente entre sí porque las personas están agrupadas en categorías inmutables, pero complementarias a través de la domesticidad ampliada. Así, la imaginación helenizante permitía que no escaparan hacia el olvido las diferencias jerárquicas que el incipiente desarrollo urbano podía poner a prueba.

El encuadre cultural en el orden tutelar consistió en una sostenida renuncia a una cultura republicana democrática y laica. La cuestión de la secularización y de la afirmación de una cultura laica requiere, entonces, plantear un conjunto de problemas bastante distintos en ciertos aspectos sustanciales de la experiencia europea y estadounidense. Esta renuncia no significó un cambio en las formas de gobierno, la aparición de un integrismo religioso fanatizado o un régimen explícitamente pretoriano. Por el contrario, la escenografía republicana se mantuvo en el nivel de las instituciones, y las ideologías explícitas, más allá de un conservadurismo difuso, no aportaron mayor novedad.

Esta situación contribuyó a que la formación y la consolidación del orden tutelar pasaran desapercibidas. Podían reconocerse algunos episodios de crueldad extrema o un clima general de “atraso”, pero la formación de una sociedad civil subsumida dentro de la domesticidad ampliada era menos detectable. En el pintoresquismo político —valga la redundancia— latinoamericano, por lo

general solo se vio un conjunto de anécdotas memorables, desde el militar organizando un funeral para su pierna perdida en una batalla hasta el astrólogo poder-tras-el-trono del caudillo populista, sin olvidar al asesor presidencial que grabó todas las escenas de corrupción. Ese pintoresquismo es lo único visible o lo que tiene mayor visibilidad cuando la representación ciudadana se ha reducido a expresiones mínimas.

El orden tutelar no solo era una manera de estructurar la autoridad por parte de quienes ejercían los cargos más importantes del poder, sino también una forma de entenderse en la vida social. Este orden no era excluyente en absoluto: su mayor aspiración era lograr una integración jerárquica a nivel de los poderes locales, y si era posible también a partir del Estado central.

Aunque esta figura se puede encontrar con especial nitidez en países de mayoritaria población rural e indígena, el orden tutelar se extendió en el continente. De hecho, es probable que la figura tan latinoamericana del derecho de asilo se pudiera formular con facilidad precisamente porque los Estados asumían sus respectivas naciones como “casas”.

La nacionalidad y la tarjeta postal

El tutelado recibía ciertas prerrogativas culturales de una importancia nada desdenable. Una de ellas es la inversión jerárquica consistente en la glorificación de quien cotidianamente está en los rangos inferiores de la subordinación. Las figuras representativas de las naciones suelen ser imágenes típicas de un varón, de preferencia un trabajador de hacienda, que representa la “esencia de la nacionalidad”.⁸³ Aparentemente es un contrasentido conceder una gran representatividad simbólica a quien en la práctica diaria se le negaba cualquier posibilidad de representación política autónoma. Es aquí donde reside el núcleo del orden tutelar, pues pone de manifiesto las modalidades de representación que están en juego.

Cuando en la propaganda turística contemporánea se quiere mostrar una imagen característica de un país, generalmente aparecen, aparte de los monumentos arqueológicos, artesanos indígenas y niños y niñas pastoreando. Por supuesto, el cuadro puede explicarse apelando a la expectativa de los potenciales visitantes de imágenes “tradicionales”, que deben ser satisfechas si se quiere mantener la atracción turística. En realidad, toda sociedad tiene una imagen “tradicional”, el problema se revela cuando entre esa escena que define lo típico y las relaciones cotidianas no solo falta cualquier continuidad perceptible, sino que existe una abierta contradicción. Algunas imágenes tradicionales pueden ser anticuadas y

no tener mayor significación para los habitantes de una determinada localidad. Cuando la marca de tipicidad, sin embargo, está por ese mismo motivo relegada a una posición de extrema subordinación, lo que tenemos es un mecanismo de compensación para darle legitimidad a un orden de cosas que de otra manera difícilmente podría haberse sostenido por mucho tiempo.

La tutela, la subordinación, no necesariamente significa desprecio ni mucho menos; puede significar también el lugar donde se deposita lo más valioso en términos honoríficos, aunque esté completamente ausente de la cotidianidad. En el mundo urbano esto produce un sentimiento de perplejidad en una población cuya perspectiva de movilidad social es cada vez más arraigada. En algunas sociedades, la postergación de demandas modernas que implican legitimar la ya mentada movilidad social sobre bases meritocráticas, el fomento de una cultura del individualismo expresivo y la difusión de un tiempo social cada vez más ajustado a la disciplina del trabajo industrial, es compensada con la exaltación de los personajes típicos.

A comienzos del siglo xx, las campañas humanitarias para mejorar la situación de la población indígena usualmente tropezaban con la firme alianza entre el Estado y los dueños de las haciendas donde imperaban condiciones de pobreza y desprotección muy grandes. Había en esas acciones una paradoja evidente: la voz expresiva de la población objeto de los reclamos solidarios rara vez era escuchada. Salvo algunos educadores que trabajaban en el medio indígena y que tenían una apreciación realista de las posibilidades expresivas que permitía un modelo de escuela pública laica,⁸⁴ la actitud dominante era cómo favorecer una legislación tutelar “benigna”. La sensación de inaccesibilidad que había en las ciudades respecto de la población indígena guardaba una estrecha relación con las condiciones comunicativas impuestas por un cerco de oralidad. Fue con la difusión de la radio y la televisión que la imagen de una población indígena lejana e inaccesible se fue diluyendo de manera gradual.

La situación escindida entre la gloria indígena por una parte y una situación cotidianamente relegada por otra, es una marca frecuente del orden tutelar que muestra cómo la raíz de los conflictos en su interior no es entre entidades individuales contrapuestas, sino un denso campo de complementariedades para mantener la casa nacional en orden.

III

HACIA LA IGUALDAD BÁSICA

Tras haber esbozado el cuadro del orden tutelar, podemos entender mejor por qué es necesario y posee actualidad la demanda por una cultura pública democrática laica y civil. La insistencia en el carácter laico de las políticas públicas de un Estado democrático es a veces considerada como hacer una tormenta en un vaso de agua. La minimización de la defensa del carácter laico de las acciones públicas de las instituciones tiene que ver con ciertos argumentos más o menos tipificables.

Los privilegios de opinión y la argumentación democrática

La primera variante consiste en desestimar la demanda afirmando que no tiene sentido insistir en la laicidad del Estado cuando de hecho las costumbres de la sociedad están bastante secularizadas. La segunda es que la demanda por el carácter laico, indispensable en lo que se refiere a derechos sexuales y reproductivos, no es considerada algo prioritario en relación con problemas más importantes como la lucha contra la pobreza, las violaciones de los derechos humanos y la injusticia en general. Se agrega también a veces que la Iglesia católica es una institución que tiene mucha credibilidad e influencia y, por lo tanto, sería mejor no ampliar los conflictos en un contexto que tiene ya muchos factores en contra. Por último, están también los argumentos de los católicos “oficiales”, para quienes ser católico es algo indesligable de nuestra propia noción de ciudadanía. Esto se expresa a través de afirmaciones del tipo: “la mayoría de los... (aquí puede colocar la nacionalidad que prefiera) son católicos, en consecuencia la Iglesia católica merece tales y cuales prerrogativas”. Se trata de argumentos que, elaborados con distintos grados de consistencia, suelen tener una eficacia persuasiva ante diversos auditorios.

En los dos primeros casos, los argumentos rara vez son presentados de manera tan explícita y por lo general se apela a los sobreentendidos. La afirmación de que ante una secularización de facto de las costumbres sería innecesario exigir algo que ya está dado en la realidad puede ser replicada de diversas maneras. La primera es que, si eso fuera cierto, ¿entonces por qué no hacerlo? Cuando algo se hace explícito es posible someterlo a las reglas de la discusión pública, a la vez que se abre la posibilidad de historiar un problema, de encontrar sus raíces y permitir que distintas voces puedan ser escuchadas.

Puede decirse que la aspiración de una cultura democrática es hacer explícitas las prácticas, es decir, traducirlas en palabras para que pierdan su carácter de costumbre inapelable⁸⁵ e inmodificable. El discurso democrático es un esfuerzo por poner nombre a prácticas que al ser innominadas no estaban sujetas a una evaluación o modificación de sus reglas. La posibilidad de hacer explícitas las reglas de las acciones sociales nos permite actuar de una manera más razonable y discutir en torno a esas reglas, que de otra manera quedarían inaccesibles al discurso.

Dejar el carácter laico de las políticas públicas en la esfera de lo implícito porque la sociedad se ha secularizado y “todo el mundo lo sabe”, presenta este primer inconveniente. Al no hacer explícito el carácter laico no es posible abrir a la discusión pública las relaciones entre el Estado y una determinada religión; menos se pueden discutir cuestiones como si profesar una determinada religión o no tener ninguna hace a unos ciudadanos mejores que otros. Tampoco queda espacio para la discusión de si una política pública debe estar destinada a promover una determinada religión, o del complicado tema de la objeción de conciencia por motivos religiosos a una ley pública. Debatir, por ejemplo, si es la misma situación cuando un testigo de Jehová se niega a cantar el himno nacional y saludar a la bandera en una ceremonia pública, que cuando un médico católico a cargo de una dependencia pública decide no distribuir a la población condones y dispositivos intrauterinos porque el Papa dice que es pecado. ¿Ambos casos son homologables a una “objeción de conciencia”? Es completamente falso que estos problemas correspondan a la región de conocimientos que “todo el mundo sabe”.

En segundo lugar está la cuestión de lo que se denomina “privilegios de opinión”. En unas sociedades más que en otras, pero en América Latina en general, se considera que es una falta de respeto más o menos grave considerar públicamente debatibles las opiniones de funcionarios militares y eclesiásticos. No se estima apropiado hacerlo, porque además de todos los privilegios tutelares tienen el de la opinión al margen de la discusión. Dejar en lo implícito el carácter laico de las políticas públicas es, además, reforzar un privilegio de opinión que está fuera de lugar si aceptamos que para mejorar nuestras condiciones de vida y ampliar la comunidad a la que pertenecemos necesitamos un espacio público sin privilegios y sin su contraparte, las inhibiciones. Es la participación activa lo que nos va a permitir crecer como ciudadanos, como mujeres y hombres.

Por último, el argumento de la secularización de las sociedades es una verdad a medias. Lo que se presenta a favor de esta visión es la creciente influencia de una cultura de masas audiovisual y el carácter crecientemente urbano de las referencias

culturales. Sin embargo, esos cambios no son suficientes para cuestionar el orden tutelar, si bien han socavado algo de su anterior aura de institución intangible.

No tiene caso seguir el modelo europeo para evaluar y teorizar la secularización, pues el nudo de la polémica en nuestros países no giró en torno al origen divino de la autoridad de los reyes. Secularizar nuestras sociedades es lograr una emancipación del orden tutelar y, consecuentemente, establecer un espacio de diferenciación entre lo público y lo privado íntimo, así como estimular un entorno favorable para los procesos de individuación. En todas esas áreas todavía las sociedades latinoamericanas califican bastante bajo, por decir lo menos. Incluso con independencia de los grados de prosperidad o de pobreza que puedan existir en una determinada sociedad, los poderes tutelares, su institucionalidad corporativa y jerárquica, son considerados como los soportes esenciales del orden público.⁸⁶

El argumento que dice que hay otros problemas en la agenda social que tienen prioridad sobre la afirmación del carácter laico del Estado y de sus políticas públicas, propone suprimir o bajar el tono de las propuestas porque se debe tener en cuenta que la Iglesia católica es una de las instituciones con mayor credibilidad.

Un par de observaciones. La primera: la postura que considera que la sexualidad y su correspondiente dimensión de intimidad no son prioritarias respecto de situaciones de extrema pobreza y marginación ha sido una cuestión debatida por las feministas de manera especial. Cuando Margaret Sanger propone la necesidad de inventar una pastilla anticonceptiva a comienzos del siglo xx, lo hace a partir de su condición de trabajadora social con los migrantes pobres que llegaban a Nueva York debido a las elevadas tasas de mortalidad materna que encontraba en mujeres debilitadas por la desnutrición y la tuberculosis. Un siglo más tarde, la epidemia del SIDA, especialmente devastadora en las capas más pobres de todas las sociedades del planeta, pone en primer plano la necesidad de políticas de prevención que incidan directamente en los hábitos sexuales de las personas, entre ellas el uso de condones, considerado inaceptable por la Iglesia católica. Este tema sirve para apreciar que ante el dilema entre la fe y la vida, la postura religiosa tiende naturalmente a seguir la primera.

La segunda observación tiene relación con el hecho de asumir que para personas diferentes a mi forma de vida —por pertenecer a otra cultura o estar en situación socioeconómica muy deteriorada— no se puede considerar como algo importante el ejercicio de su sexualidad. Este es un ejemplo típico del razonamiento tutelar. El descuido flagrante de las políticas públicas en torno a

la sexualidad es una prueba de ese razonamiento tutelar, que delega la cultura sexual a la Iglesia católica, cuyo principal rasgo en este terreno es el de una bien conocida y tenaz misoginia.

En cuanto a la credibilidad pública —mayor o menor— de tal o cual institución, me parece que una condición elemental para suscitar la confianza cívica consiste en decir honestamente las opiniones propias. Nada hay más corrosivo y dañino a largo plazo para una cultura democrática que la autocensura. Ciertamente no es un motivo de orgullo democrático que una corporación tan jerárquica, que hace de la discriminación de género su rasgo característico, que suprime la libertad de pensamiento en su interior y que en décadas recientes ha reforzado el culto a la personalidad del líder, goce de una amplia confianza pública. En América Latina, tal credibilidad es —en sus grandes líneas— una consecuencia directa del ordenamiento tutelar prevaleciente desde la formación de nuestras repúblicas.

Quisiera agregar una observación que considero pertinente respecto de la diferencia entre ceremonial y vida cotidiana. Una de las transformaciones de la modernidad en la vida colectiva es el cambio de función de los ceremoniales. En organizaciones de tipo rural o incluso en ciudades premodernas, el ceremonial era el gran momento de comunicación, de homogeneización de las emociones y de las opiniones. La fuente de reafirmación y renovación moral colectiva en un tiempo y espacio claramente delimitados. En la actualidad, los ceremoniales no han perdido vigencia en cuanto a su capacidad de hacer explícitos momentos de reconocimiento. Pero su anterior función de fuente de la moral colectiva e instante de homogeneización de las emociones ha quedado compartida por la presencia abrumadora de la vida diaria. El ceremonial ha perdido el monopolio moral y se ve obligado a compartirlo con la cotidianidad. La gran diferencia es que mientras el ceremonial inevitablemente jerarquiza (en el mundo moderno las jerarquías monárquicas, militares y religiosas son compartidas con campeones deportivos, personajes de la actuación del cine y la televisión, reinas de concursos de belleza, modelos, entre otros), la vida cotidiana aparece como la dimensión más compartida de la existencia de los individuos en la vida social y fuente permanente de elaboración para la reflexión moral.

Cualquier propuesta de reconocimiento que pretenda agotarse en el ceremonial está destinada a tener un significado muy limitado en la vida cotidiana de las personas y en la elaboración de lo que ha sido descrito como “narrativa personal”.⁸⁷ De ahí que, en lo que a propuestas morales se refiere, es importante distinguir entre “enseñanza” —que presupone una relación unidireccional en un sentido escolar tradicional— y “elaboración” —que consiste en una capacidad de reflexión

a partir de las propias acciones—. La importancia creciente de la elaboración en la reflexión moral es uno de los rasgos distintivos de las últimas décadas.

La responsabilidad individual no es ya asociada con un imperativo puramente externo, con un deber, sino con la exigencia de comprometerse en las consecuencias de la elaboración. La presencia de la dimensión virtual a raíz del crecimiento exponencial de las comunicaciones hace de la responsabilidad individual un elemento clave para mantener la coherencia del yo ante los escenarios cada vez más disímiles de las prácticas cotidianas. Con esto no queremos decir que los ceremoniales han desaparecido o que carecen de importancia, sino solo que han dejado el monopolio de la información y la transformación emocional que poseyeron durante siglos. Su presencia en momentos de tránsito del ciclo vital mantiene su validez (nacimiento, cumpleaños, nupcias, fallecimiento), pero cada vez más sujeta a la convergencia con la elaboración de la narrativa personal. Eso es muy distinto a pretender que el ceremonial baste, sobre y anule el momento de elaboración.

El último argumento —el más político—, que sostiene que la mayoría de la población es católica y que en consecuencia la Iglesia debe tener prerrogativas institucionales, es importante abordarlo con el mismo carácter explícito. En primer lugar, observar que se trata de un reclamo que tiene un sabor de retaguardia y de preservar privilegios. Al vincular ciudadanía y catolicismo habría que destacar que las principales conquistas ciudadanas de modernización de la vida pública —el derecho de huelga, la jornada de las ocho horas, el derecho al voto de las mujeres— generalmente se hicieron con la indiferencia, cuando no la oposición, de los episcopados. Todas aquellas medidas democratizadoras que en su momento implicaron una tensión con las autoridades públicas no tuvieron precisamente a la Iglesia católica en el primer plano reivindicativo.

Pero más allá de la evocación histórica, queda pendiente el tema de si mayoría religiosa y mayoría política son equivalentes e intercambiables en un proyecto democrático. La mayoría religiosa de la que hablamos es la de una Iglesia que en el siglo xx conoció un marcado proceso de centralización administrativa a partir de las reformas del código canónico de 1917,⁸⁸ en el que la autonomía de las instancias locales ha sido cada vez menor. Salvo en una perspectiva fundamentalista, que afortunadamente todavía no es el caso, “mayoría” es un término que en religión escrita y en política democrática tiene connotaciones muy distintas.

A una religión escrita ser mayoría o minoría no le quita ni le pone valor teológico alguno. Se supone que la verdad de la revelación es una sola. El problema estaría en la gente que no se ha percatado o se resiste a la evidencia

del acontecimiento fundamental. La histórica necesidad de expansión que han experimentado las religiones escritas justamente se apoya en la categoría de “verdad revelada”. Mientras las sociedades no fueron pluralistas, o habían dejado de ser politeístas, no hubo conflictos con la política como tal, salvo la persecución de herejías o las guerras con otras religiones también escritas. Eran sociedades donde la expresión “mayoría política” simplemente carecía de significado.

Los procesos de urbanización de la modernidad cambiaron por completo el escenario, junto con la sostenida difusión de la democracia política. La libertad de expresión y de opinión, y la cultura de masas, compusieron lenta y consistentemente un mosaico pluralista. Las mayorías políticas se configuraron en torno a una diversidad de opiniones antes que a una verdad intemporal o definitiva. Esta es la principal diferencia entre una mayoría religiosa y una mayoría política democrática. Son dos registros distintos que ciertamente han mantenido una relación difícil en varias sociedades y culturas. Puede ocurrir, y de hecho parece ser el caso de los procesos fundamentalistas, que la mayoría política democrática sea vista como una amenaza a la estabilidad de los criterios morales religiosos. Las usuales quejas y críticas por el “relativismo” contemporáneo frente a “los valores” expresan mucho de ese temperamento.

¿Cómo resolver el aparente entrampamiento entre mayoría religiosa y mayoría política democrática? Existen varias alternativas. Una es la señalada antes acerca de la relevancia de la elaboración sobre la enseñanza. No es incompatible en principio con las religiones escritas reconocer un mayor espacio a la elaboración moral que a la enseñanza moral. El texto sagrado puede ser un punto de partida, pero no tiene por qué ser recibido como una fórmula rígidamente prescriptiva. En el caso del catolicismo, a diferencia de las iglesias cristianas reformadas, la rigidez no viene tanto del texto sagrado sino de esa disposición estatutaria específicamente antimoderna que es la infalibilidad papal (Kienzler, 2000: 65 y ss.).

Otra alternativa es que vivimos una época con una masiva profusión de imágenes que pueden ser interpretadas de muchas maneras. Es sabido que la capacidad de traducir emociones en imágenes mentales es uno de los más poderosos móviles para la acción (Sorel, 1976). Las imágenes del ataque y derrumbe de las Torres Gemelas de Nueva York en septiembre del 2001 pueden ser interpretadas como un castigo purificador, pero también de una manera más secular como un acontecimiento que provocó enormes destrozos y miles de víctimas.⁸⁹ Es como una especie de primacía del terror profano —esencialmente negativo— sobre el purificador terror sagrado. Este hecho extremo ilustra situaciones más ordinarias en las que imágenes cotidianas, contrastables con la experiencia individual,

pueden tener un valor de convencimiento por sobre la imaginación mesiánica como designio inevitable.

Por último, una mayoría religiosa no tiene por qué verse a sí misma como excluyente de otras maneras de entender la vida, incluyendo a otras religiones escritas y a las religiones orales; puede ser un terreno neutral de encuentro, como ocurre con otras actividades de gran intensidad emocional como el deporte.⁹⁰ Todo ello supone, sin embargo, alguna dimensión de pluralismo cultural.

Como el pluralismo es una condición de vida inevitable en las sociedades urbanizadas, con frecuencia se le toma como un punto de partida natural de la convivencia humana, pero esto no es muy acertado. El pluralismo supone que antes de hacer en público afirmaciones inapelables del tipo “tal acción es la voluntad divina”, lo que cuenta es un esfuerzo de argumentación ante un auditorio. La necesidad de persuadir puede llevar por cierto a prácticas engañosas y manipuladoras, como generalmente se suele decir de los medios de comunicación y en especial de la publicidad comercial, pero en este contexto incluso quien engaña y manipula admite que no puede simplemente imponer una orden y lograr la obediencia inmediata.

En culturas políticas marcadas por el orden tutelar el problema no radica tanto en la argumentación como tal, incluso en aquello que es materia de los discursos. El punto crucial es la calificación del auditorio. La posibilidad de un auditorio universal, de afirmaciones cuya validez pueda ser reconocida por cualquiera, constituye el factor más celosamente prohibido por el orden tutelar.

La difusión de la imprenta conllevó la inevitable consecuencia de generar auditorios universales y resaltar la importancia de la libertad de opinión. Dirigirse de manera indiferenciada a todos, ese mero hecho, es ya empezar a poner en cuestión la distinción entre tutores y tutelados. Quienes históricamente tuvieron la potestad de dirigirse a *todos* fueron los militares y los clérigos, porque —como resulta dolorosamente obvio para cualquier latinoamericano— esos discursos no estaban interesados en persuadir con argumentos sino en dar órdenes o admoniciones. El lenguaje público era la reafirmación de las jerarquías sociales.

En el Perú, la frase “sin dudas ni murmuraciones” que acompaña el cumplimiento de las órdenes militares ha desbordado largamente los muros de los cuarteles. Y ni se diga del dogmatismo clerical. El auditorio universal solo era reconocido para los fines de la obediencia.

En las áreas rurales, la manera de contrapesar ese tutelaje es la curiosa contraposición entre las muy apreciadas ceremonias militares y los infaltables carnavales o las procesiones religiosas que inevitablemente tienen desenlaces

paganamente dionisiacos. Ese contrapeso de eventos muchas veces es el único recurso disponible cuando la diversidad de opiniones no se ha podido legitimar y solo es posible llevar a la práctica la inversión jerárquica. Se trata, en el caso de las actividades carnavalescas, de espacios de libertad comunitaria pero de insuficiente individuación.

El pluralismo supone una legitimación pública de la diversidad de ideas. Lo que no funcionó como cultura liberal en el siglo XIX —fomentar la libertad de opinión—, se impuso por otras vías en los procesos de urbanización masivos de la segunda mitad del siglo XX. Pero si bien la cotidianidad urbana impuso progresivamente procesos diferenciados de reflexión, no logró consolidar de manera suficiente la formación de un trasfondo político-cultural pluralista.

Es conveniente aquí distinguir entre procesos de fragmentación de opiniones y lo que es propiamente un pluralismo cultural y político. La fragmentación ocurre cuando un discurso de cualquier naturaleza es superpuesto o interrumpido por otro. Como cuando se transmite una telenovela muy romántica y de pronto aparece una estridente propaganda de camiones. Efectivamente estamos ante dos discursos, el de la trama de la novela y el que cuenta las bondades técnicas del camión, donde uno corta al otro. Cuando esta situación se generaliza, nos encontramos ante una fragmentación de los discursos que sin duda tiene la ventaja sobre las antiguas versiones del orden tutelar de romper un cierto monopolio discursivo de la subordinación. Pero la mera fragmentación no supone un cuestionamiento a fondo del tutelaje, pues no alcanza a sedimentar una ampliación de los auditorios.

El pluralismo supone que la diversidad de opiniones y de propuestas es algo valioso y que debe ser estimulado y preservado. En sentido estricto —dado el trasfondo tutelar predominante en varias sociedades latinoamericanas—, la cuestión del carácter laico de las políticas públicas bien podría ser reemplazada por una política pluralista. De esta manera, simplemente no tendría sentido que existan cursos de propaganda religiosa, bajo la excusa de la “formación moral”, en los sistemas de educación pública, o que las figuras del derecho civil o penal requieran de la fundamentación de una religión específica. Los miembros de los institutos militares serían considerados como funcionarios del Estado y no como encarnación de la tutela nacional.

Además de estos cambios en los marcos institucionales, el paso de la fragmentación al pluralismo tiene su terreno más importante de definición —en nuestra opinión— en las actividades de la vida cotidiana. El pluralismo, en primer lugar, no es simplemente un asunto de reunir numerosas opiniones de manera más

o menos azarosa. Superar la fragmentación supone, ante todo, tomar en serio las propias acciones individuales o de grupo y tener la razonable expectativa igualitaria de que sean escuchadas y reconocidas *por otros que son como yo*. Una característica central del orden tutelar es la insalvable asimetría entre el orador y el auditorio. Quien puede dirigirse a muchos o a todos es alguien que posee atribuciones muy especiales y su palabra demanda, en algún nivel, un grado de adhesión incondicional, “sin dudas ni murmuraciones”, de los miembros del auditorio. El discurso más legítimamente público no es el de las personas que invocan una simple condición laica y civil y que se dirigen a otros de similares características.

Los “otros que son como yo” no son necesariamente aquellos que tienen las mismas opiniones y gustos. La condición del pluralismo es saber que mi voz va a ser escuchada con atención y respeto por los demás con quienes comparto las actividades diarias. Tener la expectativa de ser escuchado se convierte en la mejor exigencia para la elaboración razonada de un discurso. Obsérvese cómo la exigencia de elaborar un discurso razonable no se deriva de un sentido abstracto del deber sino del grado de confianza en los demás, y en preservar la propia confianza que los demás me conceden. Es aquí donde adquiere pleno sentido la propuesta de una opinión elaborada como parte necesaria de un horizonte pluralista.

Pero la fuerza más intensa del pluralismo no se limita a una disposición de actos institucionales o a un esfuerzo abstractamente mental para sostener un determinado conjunto de proposiciones. El pluralismo, como vía de superación del orden tutelar, también estimula la aparición de nuevos sentimientos entre las personas. Entre ellos el más importante es el que podríamos llamar el sentimiento de igualdad básica.

A veces, una consideración de los problemas culturales en términos muy intelectualizados nos hace creer que las opiniones son el resultado de procesos cognitivos abstractos. Por el contrario, las opiniones involucran tanto un conjunto de proposiciones como de deseos y creencias que inevitablemente las acompañan. El orden tutelar, en este terreno, ha sido el más eficiente administrador de sentimientos como el miedo y la obediencia. El miedo no siempre —ni siquiera en la mayoría de los casos— ha tenido necesidad de expresarse a través de escenas terroríficas. Su manifestación cotidiana es una inhibición que a veces se expresa en un tono de voz tenue y en una manera muy rápida de hablar, como si las palabras estuvieran siendo perseguidas por alguien. Por supuesto, a la voz tenue, como no es producto de ninguna autoacción, le corresponde la voz del grito y cortante.

La obediencia, por otra parte, no tiene que ver con el acatamiento de normas formales y abstractas que se supone tienen una validez generalizada, sino es todavía muy dependiente del vínculo personal asimétrico. Ahí donde no hay *a quién* obedecer tampoco hay entonces necesidad de mantener ninguna norma. Esto se expresa en un comportamiento en el que la arbitrariedad y la desconfianza mutua se convierten en moneda corriente. Como si la libertad no fuera posible sino tan solo la insubordinación, que a su vez solo pudiera ser superada mediante una invocación al principio de autoridad. De esta manera, cuando el orden tutelar da muestras de algún repliegue, el círculo vicioso se perpetúa: sin tutela no hay posibilidad de convivencia posible, entonces hay que volver a reforzar las medidas tutelares.

Lo más engañoso en esta situación es que el proceso ya no tiene lugar entre chacras por ahí, un cuartel militar por acá, unas cuantas brasas ardientes de la Inquisición un poco más allá. El bullicio de las ciudades, los edificios de cemento y vidrio, el fluir incesante de vehículos, la iluminación nocturna, las formas de comunicación basadas en la electricidad, los viajes aéreos, todo ello podría invitar a creer que las sociedades se han “secularizado” y que la domesticidad ampliada es un asunto del pasado.

Para salir de la espiral de tutelaje-insubordinación-más tutelaje se requiere de un marco de garantías institucionales que aseguren la legitimidad de las existencias individuales, que las opiniones dichas en público puedan ser escuchadas y respondidas en un clima de mutuo respeto, lo cual quiere decir que las afirmaciones que se presentan como inapelables no tienen mayor razón de ser en un foro de debate democrático y que las emociones más individualizadoras, como aquellas vinculadas de manera explícita a la sexualidad, puedan ser objeto de una opinión elaborada.

Solo cuando haya un compromiso en torno a estas prácticas podremos descubrir que la tolerancia es una virtud pública más importante que el perdón y que la democracia no es una etiqueta que surgió de la Guerra Fría sino un sentimiento de igualdad básica. Con un trasfondo anímico así, la imaginación y la energía para superar las dificultades sociales, en primer lugar la pobreza, serán tan desbordantes que seguramente nosotros mismos seremos los primeros en sorprendernos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1973). *The origins of totalitarianism*. Nueva York: Harvest/HBJ Book.
- Aulagnier, Piera (1977). "El espacio al que el Yo puede advenir". En: *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 112-185.
- Bachelard, Gaston (1948). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Traducción de José Babini. Buenos Aires: Editorial Argos.
- Barrán, José Pedro (1989-1990). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. 2 vols. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Barrán, José Pedro (1992-1995). *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*. 3 vols. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Beck, Ulrich (1998). *Democracy without enemies*. Londres: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1999). *La sociedad del riesgo. Hacia una segunda modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (1998). *The normal chaos of love*. Cambridge: Polity Press.
- Berlin, Isaiah (1983). "La Contra Ilustración". En: *Contra la corriente*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 59-84.
- Bloom, Harold (1994). *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boltanski, Luc (2000). *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Traducción de Inés M. Pousadela. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1995). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- Brandom, Robert (1994). *Making it explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brundage, James A. (2000). *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cánepa, Gisela (2001). "Introducción. Formas de cultura expresiva y la etnografía de 'lo local'". En: Gisela Cánepa (ed.), *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 179-212.

Castells, Manuel (1999). *The rise of network society*. Vol III: *The end of millennium*. Oxford y Malden, Mass.: Blackwell Publishers [*La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial, 2000].

Cornwall, John (1999). *Hitler's pope. The secret history of Pius XII*. Nueva York: Viking.

Da Matta, Roberto (2002). *Carnavales, héroes y malandros. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.

Derrida, Jacques (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Derrida, Jacques (1995). "Khora". En: Tomas Dutoit (ed.), *On the name*. California: Stanford University Press, pp. 89-127.

Derrida, Jacques (1997). "La farmacia de Platón". En: *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, pp. 93-260.

Dewey, John (1970). *La reconstrucción de la filosofía*. 4.^a edición. Buenos Aires: Aguilar.

Eisenstein, Elizabeth (1979). *The printing press as an agent of change. Communications and cultural transformations in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elias, Norbert (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Encinas, José Antonio (1930). "A los maestros graduados en la Escuela Normal Superior de Lima" (folleto). Puno: Tipografía e Imprenta Pututo.

Flores, Fernando, Charles Spinosa y Hubert L. Dreyfus (2000). *Abrir nuevos mundos. Iniciativa empresarial, acción democrática y solidaridad*. Madrid: Taurus.

Freud, Sigmund (1981a). *La negación. Obras completas*, t.º III. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, Sigmund (1981b). *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas*, t.º III. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freyre, Gilberto (1977). *Casa Grande y Senzala. Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

García Calderón, Francisco (2001) [1907]. *Obras escogidas* (3 vols.). Vol. 1: *El Perú contemporáneo*. Lima: Congreso de la República.

García Márquez, Gabriel (1998). *El coronel no tiene quien le escriba*. Bogotá: Norma, Colección Cara y Cruz.

- Gill, Anthony (1998). *Rendering unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goffman, Erving (1973). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Goody, Jack (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Havelock, Eric (1992). *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- Havelock, Eric (1998). *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós.
- Heródoto (2006). *Historia*. Edición y traducción de Manuel Balasch. Madrid: Cátedra.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Htun, Mala (2003). *Sex and the State. Abortion, divorce and the family under Latin American dictatorships and democracies*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Irrazábal, Diego (2001). "Religión del pueblo y derecho a la vida". En: VV. AA., *Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, IDEC, pp. 381-401.
- Juergensmeyer, Mark (2001). *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*. Madrid: Siglo XXI.
- Kienzler, Klaus (2000). *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lamas, Marta (1994). "El EZLN, el Vaticano, el aborto y el Estado mexicano". En: Rosa Rojas (comp. y ed.), *Chiapas, ¿y las mujeres qué?* México: Ediciones La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A. C.
- Loraux, Nicole (1987). *Tragic ways of killing a woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press [título original: *Façons tragiques de tuer une femme*].
- Loraux, Nicole (1998). *Mothers in mourning* (con el ensayo "Of amnesty and its opposite"). Cornell University Press [título original: *Les mères en deuil*].
- Loraux, Nicole (2001a). *The divided city. On memory and forgetting in ancient Athens*. Nueva York: Zone Books [título original: *La Cité Divisée*].
- Loraux, Nicole (2001b). "And Athenian democracy forgot *Kratos*". En: *The divided city. On memory and forgetting in ancient Athens*, pp. 245-264.
- Loraux, Nicole (2001c). "The bond of division". En: *The divided city. On memory and forgetting in ancient Athens*, pp. 93-122.
- McLuhan, Marshall (1985) [1962]. *La galaxia de Gutenberg*. México: Planeta.

Meyrowitz, Joshua (1986). *No sense of place. The impact of electronic media on social behavior*. Nueva York: Oxford University Press.

Muñoz García, Ángel (2000-3). "Diego de Avendaño en su *Thesaurus Indicus*". *Revista de Filosofía*, n.º 36, 2000-3, pp. 121-122. Maracaibo: Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Venezuela.

Nugent, Guillermo (2001). "Cómo pensar en público. Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical". En: Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban, Víctor Vich (eds.), *Estudios culturales. Discursos, poderes y pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 121-143.

Oppenheimer, Andrés (2001). *Ojos vendados*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Perelman, Chaim (1998). *El imperio de la retórica*. Bogotá: Norma.

Petit, Michelle (1999). *Nuevos acercamientos a los jóvenes y la lectura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Petit, Michelle (2001). *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI.

Rorty, Richard (2000). "Response to Jürgen Habermas". En: Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 56-64.

Rorty, Richard (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.

Schütz, Alfred (1974). "El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento". En: *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 120-132.

Sellars, Wilfrid (1971). "El empirismo y la filosofía de lo mental". En: *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, pp. 139-209.

Sennett, Richard (2001). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.

Shakespeare, William (2002). *Ricardo III*. Traducción de Alonso Alegría. Bogotá: Norma.

Shklar, Judith N. (1990). *Vicios ordinarios*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sorel, Georges (1976). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Tseelon, Efrat (1995). *The masque of femininity. The presentation of woman in everyday life*. Londres: Sage Publications.

Walzer, Michael (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.

Watanabe, José (1999). "La vuelta". *Cosas del cuerpo*. Lima: Ed. Caballo Rojo.

NOTAS

PRESENTACIÓN

¹ Al momento de la redacción de los ensayos no habían sido publicadas las concluyentes investigaciones de Horacio Verbitsky sobre la estrecha relación entre la Iglesia católica y las Fuerzas Armadas en la Argentina. Se trata del acopio documental más exhaustivo para entender una variante —extrema en su perversión— del orden tutelar: *Doble juego. La Argentina católica y militar*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2006; *La Iglesia en la Argentina. Un siglo de historia política (1884-1983). Cristo Vence*. Tomo I: *De Roca a Perón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2007; *Historia política de la Iglesia católica. La violencia evangélica*. Tomo II: *De Lonardi al Cordobazo (1955-1969)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2008; e *Historia política de la Iglesia católica. Vigilia de armas*. Tomo III: *Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009.

² Resulta sorprendente la escasez de estudios que incluyen la sexualidad como parte de las caracterizaciones del Estado en América Latina. Una excepción destacada es el libro de Mala Htun (2003). Elina Vuola, de la Universidad de Helsinki, me llamó la atención sobre esta importante publicación.

³ Véase “¿Cómo pensar en público? Un debate pragmático con el tutelaje castrense y clerical”. En: Santiago López Maguñá y otros (eds.), *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2001, pp. 121-143; “Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo XXI”. En: Marita Hamann y otros (eds.), *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003, pp. 13-30.

⁴ El séptimo ensayo se publica completo por vez primera, al igual que el cuarto. El segundo, “¿El perdón? No gracias, prefiero la tolerancia”, fue publicado originalmente con el mismo título en la *Revista XYX*, año 3, n.º 7, julio-agosto 2002. Lima: Demus, pp. 4-6. El tercer ensayo, “Habilidades globales y necesidades particulares. La educación en un contexto de tolerancia”, apareció en: Marcos Gheiler (ed.), *Psicoanálisis, educación y responsabilidad social*. Lima: Centro Desarrollo Humano y Creatividad / Universidad del Pacífico y Centro de Investigación / UNMSM, 2003, pp. 211-222. El quinto, bajo el título “Estado laico y libertad de opinión: del tutelaje al pacto político”, fue publicado en: *Estado laico. A la sombra de la Iglesia*, Lima: Centro de la Mujer Flora Tristán y Programa de Estudios de Género, UNMSM, 2003, pp. 99-119.

CÓMO PENSAR EN PÚBLICO

Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical

⁵ Este punto de vista es materia de controversia. En Francia, en la segunda mitad del siglo xx, hubo una extraña adaptación de la “ruptura epistemológica” propuesta por Gaston Bachelard para entender los cambios conceptuales en la historia de la física entre distintas explicaciones científicas. Se la entendió luego como una “ruptura” entre el sentido común y la ciencia en los años sesenta y setenta, en la que el primero vive en una confusión perpetua de ilusiones y la segunda maneja los datos reales. La formulación de Bachelard acerca de los obstáculos epistemológicos que ha de superar la actitud científica dice: “el espíritu científico debe formarse en contra de la Naturaleza, en contra de lo que es, dentro y fuera de nosotros, impulso y enseñanza de la Naturaleza, en contra del entusiasmo natural, en contra del hecho coloreado y vario [...] Frente a la naturaleza sólo puede instruirse purificando las sustancias naturales y ordenando los fenómenos revueltos” (Bachelard, 1948: 27).

Esta actitud, en la sociología más frecuentemente enseñada en las universidades, establece una “ruptura” entre la observación básica y la experimentación científica. Véase la puntual caracterización de Luc Boltanski: “Por un lado, un conocimiento superficial consciente pero artificial: el derecho, el Estado, los preconceptos, las ideologías; por el otro, una realidad profunda, opaca, exterior a las conciencias, cuyo modo de existencia es comparable al de las realidades biológicas que obedecen a leyes que le son propias. Su develamiento, que exige ignorar los motivos de las personas, *a priori* sospechosos, supone la utilización de métodos específicos, y especialmente del método estadístico encargado de descubrir regularidades objetivas que hacen las veces de leyes naturales” (Boltanski, 2000: 41).

Un punto de vista que de manera estimulante cuestiona la existencia de tales autoridades inapelables es el de Wilfrid Sellars. En unas conferencias dictadas en 1956, publicadas luego como *El empirismo y la filosofía de lo mental* —un texto central para entender las posteriores elaboraciones de Davidson, Rorty y Brandom—, se afirma directamente este típico razonamiento pragmatista: “[...] la verdad es que no hay solución de continuidad entre la ciencia y el sentido común, y que la manera en que el hombre de ciencia trata de explicar los fenómenos empíricos es un refinamiento de la forma en que la gente corriente por tosca y esquemáticamente que sea ha intentado comprender lo que les rodeaba y a sus prójimos desde el alborar de la inteligencia” (Sellars, 1971: 196). Es decir, aquí se plantea una diferencia de grados antes que una tajante separación de categorías entre ambos saberes.

⁶ Expresar con alivio una opinión personal y sentir que esta enriquece el debate son cuestiones muy pertinentes luego de casi dos décadas marcadas por el de terror y la prepotencia en la escena pública en el Perú.

⁷ El término lo tomo de Norbert Elias (1989: Introducción). Eloy Neira me hace notar, sin embargo, que destacar la concepción pragmatista de las creencias, al entenderlas como hábitos de acción, sería más apropiado en esta parte. Creo que tiene razón. La ventaja del planteamiento de Elias es que su atención a las condiciones que permiten la aparición de nuevos hábitos se adecúa más a una narración histórica. No obstante, es un trabajo pendiente elaborar y desarrollar las afinidades entre la sociología figuracional de Elias y el pragmatismo filosófico.

⁸ Así, por ejemplo, ser profesor en un sistema de educación pública es un acto de “violencia simbólica” (los incrédulos pueden revisar *La reproducción* de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron [1995]).

⁹ Mel Brooks anticipó en los años sesenta esta tendencia a la sobrevigilancia y el secreto, acaso la más pesada de las herencias culturales de la Guerra Fría, en la comedia televisiva *El Superagente 86* (Get Smart). De hecho, algunas de las extravagancias de Vladimiro Montesinos, el astuto y mediocre factótum en la década pasada, tienen un inocultable parecido con la desbordada imaginación de Brooks. Por ejemplo, una casa de apariencia muy discreta en una playa de las afueras de Lima que tenía sistemas de escape con entradas debajo de una tina y salidas debajo de un macetero. Para no mencionar la fuga del país en un velero hacia las Galápagos. Había mucho de TV, algo de *thriller* y bien poco de política en todo eso.

¹⁰ Si las “ideologías” que vinieron a perturbar un mundo tranquilo son ahora indefendibles, en peor situación, por lo general, se encuentra ese mundo previo a las ideologías, abundante en formas de servidumbre, esclavitud y sexismo, que es difícil recuperar sin siquiera un rastro de vergüenza. Esa es la ruta bloqueada en la que se encuentra cualquier pensamiento conservador.

¹¹ Este aspecto ha sido destacado de manera constante por Ulrich Beck (1998 y 1999) en sus trabajos acerca del carácter “reflexivo” de la actual modernidad. La reflexividad aludida no debe confundirse con intelectualización como con el hecho de que la modernidad se encuentra ante un mundo que es su propio reflejo, que es una consecuencia de sus acciones.

¹² Puede alegarse que estoy haciendo la descripción de una ideología. Hay dos diferencias: primero, se trata de significados que pasan por instituciones públicamente reconocibles; y, segundo, no estoy haciendo una propuesta en nombre de la verdad. Trato simplemente de persuadir a las lectoras y lectores de que podríamos vivir mejor si nos desprendiéramos de esta condición de minoría de edad cívica.

¹³ Una moral cuyo uno de sus pilares es la descripción de la familia como un lugar de jerarquías naturales antes que de cooperación que fortalece las individualidades. Esta observación no tiene nada de novedosa. En 1907, cuando Francisco García Calderón publicó en francés *El Perú contemporáneo*, afirmaba respecto de la vida familiar en el hogar lo siguiente:

“La ley no creaba las costumbres, pero las traducía, añadiendo la fuerza civil al poder religioso. Es así como el régimen paternalista continúa, *del mismo modo que el individualismo restringido*. El padre posee autoridad única en el hogar y la mujer no tiene más que una individualidad débil. No tiene derecho al divorcio ni a la intervención en la potestad de los hijos. Sólo le pertenece la mitad de su dote, teniendo el marido el derecho sobre todo lo perezadero [...]. *En este sistema, la conciencia de sí mismo y la autonomía son inexistentes entre los integrantes del hogar*. La tradición por la acción de la madre sobre el sentimiento, y la imitación de la fuerza paternal, constituían los principios dominantes que *impedían toda renovación y despertar de la individualidad*. *El hogar no era un centro de cooperación sino un conjunto de semiconciencias subordinadas e inferiores*”. (García Calderón, 2001 [1907]: vol. 1, 165. Las cursivas son mías)

Con opiniones así, se entiende que esta obra permaneciera sin ser traducida, y menos debatida, por más de setenta años.

¹⁴ Dicho sea de paso, la figura de autoridad del tutelaje en su forma más cruda es lo que explica la sorprendente carrera de Vladimiro Montesinos, que de capitán retirado del ejército con cargos infamantes llegó a concentrar una capacidad de decisión prácticamente absoluta en las Fuerzas Armadas. Su papel fue el de una especie de gran tutor al interior de las instituciones tutelares. La eficacia de su

acción estaba en relación directa con su capacidad de establecer o perpetuar una situación de minoría de edad en sus interlocutores. Él era quien “se encargaba de todo”, lo que le permitió almacenar información de forma exponencial. Fue esencial para este propósito que se moviera en un escenario social marcado por la oralidad, donde la información y los acuerdos por escrito ocupan una dimensión subordinada. Quien ejerce la tutela, recordemos, tiene capacidad de representar *en la medida en que no es como los tutelados*. La vida pública peruana ha estado signada por este tipo de liderazgos, tutores sin el carisma de los caudillos, en la década pasada. A la figura de Vladimiro Montesinos se agrega la de Alberto Fujimori, quien se presentaba como un presidente que no era del todo peruano mucho antes de la aparición de los enredos legales en torno a su nacionalidad. Los otros candidatos en la década de 1990, Mario Vargas Llosa y Javier Pérez de Cuéllar, tenían también el rasgo diferenciador de ser “figuras mundiales” y, en consecuencia, no vivían en el Perú. Porque venían “de fuera” es que podían aspirar a ser los máximos representantes. La situación, empero, no es tan decadente como aparenta. Si el tutelaje adquiere estas formas descarnadas, algo pintorescas incluso, es porque las otras formas tradicionales de afirmación de la minoría de edad, la condición de mujer, indio, analfabeto, sirviente, se han erosionado considerablemente. El tutelaje en crisis suele tener como consecuencia la apertura de un nuevo dilema: el despotismo o la democratización de la vida pública.

¹⁵ En México, Uruguay, Brasil, Argentina, Venezuela, Colombia y Chile, las universidades más prestigiosas tradicionalmente han sido, y lo son todavía en varios casos, universidades públicas y sobre todo *laicas*.

¹⁶ Mario Vargas Llosa constataba en su discurso de recepción del doctorado honoris causa en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en abril del año 2001, que hoy ya no existen instituciones universitarias que sean lugares de encuentro de las diversidades sociales y culturales. Esa confluencia que conoció en sus años de universitario sanmarquino en la década del cincuenta no ha tenido continuidad hasta el presente. Planteamiento interesante por venir de alguien que difícilmente puede ser considerado como partidario de la intervención estatal en las actividades públicas.

¹⁷ El aspecto de la experimentación científica al margen de los intereses de las grandes corporaciones adquiere una especial importancia en lo que se refiere a la preservación de la ecología y a detectar los potenciales efectos nocivos para la salud de determinados productos o actividades industriales. Ulrich Beck (1999: cap. 7) se ha referido extensamente a esta cuestión.

¹⁸ Esta distinción entre institución y consenso social puede encontrarse incluso en trabajos teológicos: “La Iglesia Católica no es dueña de los catolicismos ni de la religión del pueblo, más bien ella interactúa con expresiones que tienen mayor o menor autonomía y que matizadamente forman parte de la Iglesia” (Irrázabal, 2001: 381). Es claro que la “Iglesia Católica” que aparece al comienzo del párrafo y la “Iglesia” del final son cosas que el propio autor se encarga de diferenciar saludablemente. Mis consideraciones se refieren al primero de los términos, que es el políticamente relevante.

¹⁹ Una de las excepciones que conozco es la ciudad de Montevideo. A lo largo de la céntrica avenida 18 de Julio hay tres plazas: la primera tiene el imponente local del ayuntamiento, el gobierno de la ciudad; en la segunda está la casa presidencial y en la tercera, muy cerca del río de la Plata, se encuentra la catedral. Recordemos que el Uruguay desarrolló una cultura política democrática impecable hasta la ola de dictaduras militares en el cono sur en las décadas de 1970 y comienzos de 1980. Esta separación espacial de las instituciones materializa la diferenciación necesaria entre diversos órdenes de legitimidad.

HABILIDADES GLOBALES Y NECESIDADES PARTICULARES

La educación en un contexto de tolerancia

²⁰ Cf. Walzer, 1998; también Flores, Spinosa y Dreyfus, 2000: cap. 3 (Democracia: la política del hablar interpretativo, pp. 137-208).

²¹ Los trabajos de Michele Petit, antropóloga con formación en psicoanálisis, han puesto el acento en la relación existente entre lectura y formación de una esfera de la intimidad. Véase especialmente Petit, 1999 y 2001, que en mi opinión son textos de lectura indispensable para quien se interese en la relación del trabajo docente y el respeto a la esfera íntima de los jóvenes.

²² Walzer (1998: 114-115) señala que los factores que debilitan las asociaciones de ciudadanos deben ser considerados como problemas a resolver desde una perspectiva afirmativa de la tolerancia. En nuestra sociedad, además de esto deberíamos señalar los obstáculos para una adecuada individuación.

²³ En nuestra opinión, la ruptura de barreras generacionales a la información por obra de la televisión es discutida de manera muy convincente por Joshua Meyrowitz (1986).

¿HAGAMOS DE CUENTA QUE NO EXISTE?

Reconocimiento de la sexualidad y la cultura pública laica

²⁴ Al respecto, véase Nugent, 2001: 121-143.

²⁵ “Una región posterior o trasfondo escénico puede definirse como un lugar, relativo a una actuación determinada, en el cual la impresión fomentada por la actuación es contradicha a sabiendas como algo natural.” (Goffman, 1973: 123)

²⁶ A un o una adolescente no se le informa sobre dispositivos relacionados con la actividad sexual para que los tenga en cuenta únicamente al momento de casarse. Lo más probable es que sean de gran utilidad al entablar relaciones de pareja o en las reuniones de fin de semana. En esos contextos, es poco real creer que los jóvenes piensen en “planificar la familia”.

²⁷ Véase Lamas, 1994.

²⁸ No está de más señalar que la manipulación de la prensa amarilla por el régimen Fujimori-Montesinos en la segunda mitad de la década de 1990 se basó en el carácter de novedad que tenían los discursos sobre la sexualidad. Aparte de la impunidad para las calumnias que el Estado garantizaba a esos medios, el silencio “serio” sobre la sexualidad hizo las cosas más fáciles para el amarillismo periodístico, que bien pudo haberse conformado con historias de extraterrestres y asesinatos aterradoros.

²⁹ Esta observación es desarrollada ampliamente en la obra de Judith N. Shklar (1990).

³⁰ Cf. Isaiah Berlin, 1983.

³¹ Tal incorporación permitió una discusión explícita de su diferencia social, que no es otra que la diferencia sexual. Aquí se aplica con más propiedad que en cualquier otro lugar la observación hegeliana sobre cómo lo muy conocido puede ser lo más difícil de ser reconocido.

³² Es un tema muy controvertido y con bibliografía abundante. Nuestros ejes de orientación en esta discusión los tomamos de Marshall McLuhan (1985) y Ulrich Beck (1999, especialmente la parte III).

³³ En *El coronel no tiene quien le escriba*, García Márquez (1998) describe una escena típica:

“Un poco después de las siete sonaron en la torre las campanadas de la censura cinematográfica. El padre Ángel utilizaba este medio para divulgar la calificación moral de la película de acuerdo con la lista clasificada que recibía todos los meses por correo. La esposa del coronel contó doce campanadas.

—Mala para todos —dijo—. Hace como un año que las películas son malas para todos.” (p. 21)

Más adelante, el relato aborda nuevamente la cuestión de la censura:

“El coronel la acompañó a la casa del muerto y luego se dirigió al salón de cine atraído por la música de los altavoces. Sentado a la puerta de su despacho, el padre Ángel vigilaba el ingreso para saber quiénes asistían al espectáculo a pesar de sus doce advertencias.” (p. 55)

³⁴ En la actualidad, prácticamente no existen movimientos milenaristas socialmente significativos que aboguen por una huida del mundo. El horizonte “mundo” es un elemento que permea a todas las comunidades, de manera que no hay más alternativa que actuar dentro de ese horizonte inevitablemente compartido. La fuerza política del terrorismo consiste justamente en su acción dentro de ese “mundo” que es tan detestable como inescapable.

³⁵ Esta tesis es ampliamente desarrollada por Joshua Meyrowitz (1986).

³⁶ Cf. las observaciones de Castells (1999).

³⁷ Una consecuencia política es el mayor énfasis en los aspectos participativos de la democracia para su legitimidad.

³⁸ Es interesante destacar aquí el papel central de las reflexiones de Jacques Derrida (1971 y 1997), él mismo un filósofo francés que hasta la adolescencia vivió en Argelia.

³⁹ Véase Beck y Beck-Gernsheim, 1998.

⁴⁰ Una reflexión teórica relevante para señalar la importancia de superar el deseo de no cambio para la formación de un yo autónomo es el ensayo “El espacio al que el Yo puede advenir” de Piera Aulagnier (1977: 135).

⁴¹ Cf. Jack Goody, 1990.

⁴² Beck y Beck-Gernsheim (1998: cap. V, “Love, our secular religión”) desarrollan ampliamente este tema.

⁴³ Incluso podemos mencionar un interesante caso del siglo XIX. Harriet Beecher Stowe, que pertenecía a una familia con tradición de pastores presbiterianos, solía decir que al escribir su novela *La cabaña del tío Tom* era Dios quien había llevado su mano. El abolicionismo norteamericano en algunos casos pudo haber sido religiosamente motivado, pero la supresión de la esclavitud no vino acompañada de ninguna “factura clerical”.

⁴⁴ Cuando Derrida escribe sobre el logocentrismo (p. e. en 1971: parte I, cap. 2), alude a un problema también trabajado por otros filósofos como Wittgenstein y Davidson. El logocentrismo consiste en imaginar el lenguaje como signos externos que expresan contenidos que están en el interior de la mente. De esta manera, la palabra verdadera, la que está en el *interior*, es expresada a través de un signo *exterior*. En otro nivel, el logocentrismo filosófico consiste en hacer de la lógica del argumento, restablecer si las pretensiones son verdaderas o falsas, el centro del quehacer intelectual, relegando

todo lo demás a la degradada condición de mera retórica. La intocable distinción entre realidad y apariencia. Frente a ello, se reivindica la relación entre los signos mismos como parte del significado. Expresiones como “juego”, “juego de lenguaje”, “principio de caridad”, reemplazan a términos como “seriedad”, “rigor”, “demarcación”, entre otros.

ESTADO LAICO

Pluralismo y libertad de opinión

⁴⁵ Su texto más representativo fue y sigue siendo *Dialéctica de la Ilustración* (1994).

⁴⁶ Véase la interpretación de Norbert Elias (1989: cap. 1).

⁴⁷ Aquí seguimos a Chaim Perelman (1998).

⁴⁸ Es pertinente incluir la siguiente cita del historiador del derecho James A. Brundage (2000: 27-28):

“La tradición sexual medieval elaboró poderosos tabúes que han influido sobre las vidas de hombres y mujeres durante veintenas de generaciones. Aunque estos tabúes han constituido un marco dentro del cual la gente ha podido y sigue pudiendo elegir su conducta personal, también han cobrado un precio enorme en dolor y desesperación. Como resultado, tanto las personas como la sociedad occidental se han empobrecido.

[...] Esta tradición ha tenido el efecto de suprimir el sexo en toda conversación cortés y racional, haciendo que las relaciones sexuales sean algo que debe efectuarse en secreto, furtivamente y en la oscuridad, aun entre personas casadas para las cuales dichas actividades suelen ser legales. La moral cristiana ha creado el pecado sexual en gran escala, con el extravagante resultado de que hombres y mujeres casados y bien intencionados casi no han podido engendrar un hijo sin remordimientos de conciencia y un temor mortal, pues no vaya a ser que gocen de esa experiencia y mueran antes de arrepentirse de su placer.”

⁴⁹ Sin embargo, como si se tratara de un asunto por completo distinto, el clero reclama a “las grandes empresas transnacionales” el abaratamiento de las medicinas para quienes ya están contaminados por el VIH.

PARA LLEGAR AL SUAVE PUEBLO DE LA MEMORIA

La política del recuerdo y del olvido a inicios del siglo XXI

⁵⁰ La violación de derechos humanos ha sido y es un permanente terreno de conflicto.

⁵¹ *Perú.21*, Lima, 14 de octubre del 2002, p. 1.

⁵² Para las referencias a la democracia griega y el papel de la memoria nos basamos ampliamente en Loraux, 1998 y 2001a.

⁵³ Cf. el comentario de Loraux (1998: 1-7).

⁵⁴ *Ibíd.*: pp. 35-41.

⁵⁵ La constatación de la extraña disparidad entre la invisibilidad de las mujeres en la política y su presencia abrumadora en las tragedias griegas, llevó a Loraux a publicar un libro sobre el tema: *Tragic ways of killing a woman* (1987).

⁵⁶ Pero no en los diccionarios, donde las definiciones del término amnistía la asocian con el “perdón total”. El término griego, de donde viene la palabra actual, se refería al olvido.

⁵⁷ Véase “And Athenian democracy forgot *Kratos*” (Loraux 2001b: 251).

⁵⁸ Véase “The bond of division” (Loraux 2001c: 108-110).

⁵⁹ En el mundo contemporáneo hay un ejemplo más o menos típico de cómo separación y recuerdo están en función de la continuidad del conflicto: los momentos más críticos en Irlanda del Norte se dan cuando los protestantes realizan un desfile celebrando una victoria hace más de tres siglos contra las tropas católicas y el desfile pasa por los barrios católicos. Este es un ejemplo en que el recuerdo impide la formación de una memoria compartida. Se puede decir que la situación de violencia en Ulster tiene intereses económicos más complejos que acordarse de las batallas ganadas por Guillermo de Orange en el siglo XVII. Pero la vigencia del conflicto pasa por la actualización del recuerdo en función de la separación. Que esta forma de recordar es básicamente política, se aprecia al hacer una comparación con la situación entre países que atravesaron por guerras civiles o guerras internacionales en la propia Europa hace poco más de medio siglo y que han podido dar paso a la elaboración de un pasado como memoria.

⁶⁰ Incluso Esquilo revierte la situación en *Los persas*, donde pone en escena el gran dolor y desesperación que la victoria ateniense de Salamina produjo en la corte persa. Cf. Heródoto, 2006: 570, nota del editor.

⁶¹ En el ensayo “Khora”, Derrida aborda el problema de esa instancia que no es ni sensible ni inteligible, ni mito ni logos, que actúa como un receptáculo de narrativas y narrativas de receptáculo. Cf. Derrida, 1995: 104-117 especialmente. Se trata de uno de los esfuerzos más innovadores para pensar la cuestión de la memoria acorde con los actuales tiempos, tan suspicaces ante los dualismos.

⁶² Cabe aclarar que el término espectáculo está desprovisto de cualquier connotación peyorativa. Se trata de un episodio, el del 11 de septiembre, que no se puede reducir a la distinción entre víctimas y perpetradores. La contemplación global del atentado hizo que incluso la “acción primigenia”, el atentado mismo, fuera ya un espectáculo.

⁶³ El caso más notorio son los cambios ocurridos en las celebraciones en honor de la Candelaria, en Puno. Estas celebraciones cada vez están más emparentadas con los espectáculos urbanos provenientes de La Paz y su formato más influido por la televisión. A raíz de ello, ahora en Puno —considerada una zona característicamente fría, donde la vestimenta tradicional de las mujeres son varias polle-ras— destacan las mujeres usando minifaldas en las comparsas.

⁶⁴ Véase la valiosa introducción de Gisela Cánepa Koch “Formas de cultura expresiva y la etnografía de lo local”: “El interés teórico en la fiesta y los rituales andinos, así como en las formas de cultura expresiva como la danza y la música, para estudiar los procesos a través de los cuales se participa de las realidades globales y se las crea localmente, no reside pues en su ‘localismo’ sino, más bien, en su calidad de manifestaciones performativas, y por tanto, [...] específicamente corporales” (Cánepa, 2001: 23).

⁶⁵ La expresión es de Jack Goody. Véase Goody, 1990.

EL ORDEN TUTELAR

Un discurso sobre la autoridad

* Este ensayo fue elaborado con el apoyo económico del Institute of International Education. Un reconocimiento especial a Gaby Oré, de la Fundación Ford, quien recibió la propuesta inicial.

⁶⁶ Un caso de controversia tan frecuente como las violaciones de los derechos humanos y la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos es el referido a la situación de los medios de comunicación masivos, especialmente la televisión. Casi podríamos decir que, con la excepción de las situaciones de violencia armada, esas tres situaciones son las que mayor intensidad de razonamiento moral exigen a las sociedades. La delincuencia común —el problema más frecuente en América Latina en su conjunto— no corresponde al modelo de controversias de opiniones en el sentido de que no hay divergencia a favor y en contra de la delincuencia, aunque sí apunta al núcleo del tutelaje: si este modelo moral es capaz de generar un margen mínimo de autocontrol de los impulsos en los individuos.

⁶⁷ Quienes hayan escuchado “Confesiones de invierno” de Sui Géneris notarán la afinidad con el verso “Dios es empleado en un mostrador, da para recibir” de Charly García.

⁶⁸ El hito básico en la discusión de este problema es la obra clásica de Marshall McLuhan *La Galaxia de Gutenberg* (1985). Publicada en 1962, propició una amplia reflexión en la que los autores más recomendables son Elizabeth Eisenstein (1979), Jack Goody (1990) —el conjunto de la amplia obra de este último autor indispensable está dedicada a abordar los temas de la escritura y la organización familiar— y Eric Havelock (1992 y 1998). La obra más reciente y estimulante en este terreno es la de Michele Petit (1999 y 2001). Maria Emma Mannarelli me llamó la atención sobre la importancia de esta autora.

⁶⁹ Alfred Schütz hizo una contribución perdurable a los debates sobre la formación de una cultura pública democrática en su trabajo “El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento” (1974: 120-132). Véase el siguiente conjunto de afirmaciones:

“El tipo ideal que proponemos llamar el ciudadano bien informado (como abreviatura de otra expresión más correcta: el ciudadano que aspira a estar bien informado) se sitúa entre el tipo ideal del experto y el del hombre común. Por una parte no posee ni aspira a poseer un conocimiento de experto; por la otra, no se satisface con la vaguedad fundamental de un mero conocimiento de receta ni con la irracionalidad de sus pasiones y sentimientos no clarificados. Estar bien informado significa, para él, llegar a opiniones *razonablemente fundamentadas* en campos que, según sabe, tienen para él interés por lo menos mediato, pero no se relacionan con su propósito a mano.” (p. 122)

El trabajo culmina con esta valiosa observación:

“Aumenta el peligro cierta tendencia a interpretar erróneamente la democracia como institución política en la cual debe predominar la opinión del hombre común no informado. Por lo tanto el ciudadano bien informado de una sociedad democrática tiene el deber y el privilegio de hacer que su opinión privada prevalezca sobre la opinión pública del hombre común.” (p. 132)

⁷⁰ Hay innumerables relatos del episodio, considerado el primer escándalo político de la era moderna que fue tratado en los medios de comunicación. Véase una descripción y comentarios muy pertinentes en Arendt, 1973: 89-120.

⁷¹ Dentro del océano bibliográfico acerca de este problema se puede encontrar una amigable presentación de conjunto en Bloom, 1994.

⁷² Cf. Kienzler, 2000: 16-17, donde afirma que los primeros movimientos fundamentalistas religiosos aparecen en Estados Unidos a comienzos del siglo xx.

⁷³ Esta podría ser una buena explicación de por qué no ha habido humanistas —hombres y mujeres— que hayan reflexionado sobre conjuntos de actividades humanas y que las hayan traducido al plano de la existencia genérica desde América Latina. Más bien, siempre o casi siempre las reflexiones han tenido como foco a la gente de un país determinado. La mezquindad, la avaricia, la malevolencia, la generosidad, la tranquilidad de ánimo, la satisfacción de un logro no son puntos de llegada como consecuencia de una observación de las costumbres, como posibilidades de una existencia humana. La mención a estas características siempre queda subordinada a la condición de adjetivo de una comunidad donde naturalmente los calificativos desfavorables abundan, precisamente para indicar la necesidad de una tutela sobre una colectividad básicamente *incapaz* de hacerse cargo de sí misma.

⁷⁴ La expresión usada por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1981b) para referirse a estas dos instituciones es la de “masas artificiales” (véase en especial el capítulo V). El cambio que hacemos de “masas” a “sociedades” se debe a que, en el texto de Freud, el interés está puesto en los lazos libidinales que unen a los miembros de la masa con el jefe. En nuestro caso, lo que nos interesa es de qué manera esas instituciones funcionan como formas ideales de organización social.

⁷⁵ En el Perú, los oficiales suelen llamar “hijo” a los soldados en los institutos castrenses. En los hospitales públicos, “hijo” o “hija” es un trato frecuente a los pacientes al momento de realizar los exámenes médicos. Dado que en estos contextos el término está desprovisto de toda calidez, la expresión cumple la función de subrayar una subordinación que se extiende a la persona.

⁷⁶ Las obras del historiador José Pedro Barrán (1989-1990; 1992-1995) han documentado con minuciosidad excepcional la diferenciación de lo privado-íntimo y lo público en la sociedad uruguaya.

⁷⁷ Puede mencionarse, sin embargo, algunos episodios en sentido contrario, como la prohibición de asistir a un concierto de mambo de Pérez Prado en Lima en la década de 1950; y el hecho de que la transmisión radial de “El derecho de nacer”, en esos años, incluía entre los integrantes del equipo de producción a un sacerdote para garantizar la calidad moral del programa. Hoy a eso se le llamaría censura. Ambos ejemplos han sido mencionados en el ensayo “Estado laico. Pluralismo y libertad de opinión”.

En los años sesenta, cuando la novela *La ciudad y los perros* de Vargas Llosa fue quemada en el patio del colegio militar de Lima, se trataba de una obra que había desbordado el marco de la cultura culta para ser un acontecimiento que formaba parte del entonces *boom* latinoamericano. Los novelistas de esta corriente se situaron en una zona de penumbra entre la cultura letrada tradicional y la cultura de masas. Por lo demás, Vargas Llosa ha sido, junto con Cortázar, el autor que más claramente buscó la consagración en ambos registros culturales.

⁷⁸ En los últimos veinte años, la otra gran crisis del orden tutelar ha sido la sostenida y masiva migración a los países industrializados. Es una crisis no porque sucede un cambio en los contenidos de conciencia de los migrantes. Ocurre que toda jerarquía es un mundo cerrado y no puede asimilar la sola posibilidad de un horizonte indefinidamente abierto.

⁷⁹ Los videos que muestran las escenas de corrupción de Vladimiro Montesinos no describen únicamente transacciones comerciales de carácter ilegal. La atmósfera de camaradería, incluso cuando es impostada, apunta de manera muy clara a la formación de estas lealtades subordinadas. De hecho, la expectativa de chantaje que tenía Montesinos era para asegurar en el futuro esas lealtades subordinadas. El libro *Ojos vendados* (2001) de Andrés Oppenheimer sobre la corrupción en América Latina por acción de transnacionales estadounidenses, muestra ese ambiente de familiaridad, de lealtad subordinada, que es necesario para llevar a cabo operaciones fraudulentas.

⁸⁰ Situación extrema, pero que ilustra bien lo que afirmamos es el caso de Menotti, el entrenador de la selección argentina que ganó el campeonato mundial de 1978. El evento quería ser utilizado por la dictadura sanguinaria de entonces como elemento de propaganda, pero el perfil de Menotti como alguien independiente se mantuvo.

⁸¹ El caso más típico es acaso el de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma. Otro ejemplo son los *Papeles póstumos de Blas Cuba* de Machado de Assis. Sin duda, el caso más notable en materia de cuestionamiento del orden tutelar a partir de cambiar irónicamente el sentido de las costumbres son las películas de Cantinflas, en especial las del período en blanco y negro.

⁸² Las regiones posteriores de la conducta son aquellas que son sustraídas a la percepción de los demás porque podrían entrar en contradicción con la imagen que deseamos proyectar. La cocina de un restaurante, donde los mozos hablan libremente acerca de los comensales, la trastienda de una panadería, las habitaciones de una casa cuando llegan invitados, son ejemplos de lo que Goffman consideraba escenarios que son sustraídos a la percepción de los otros. Es casi innecesario agregar que el desarrollo de la privacidad requiere de un tipo de región posterior, en especial con relación a la expresión de ciertos sentimientos. La región anterior es lo que mostramos deliberadamente, porque suponemos que guarda relación con la apreciación general de los otros, la fachada. Una parte muy importante de la región anterior es naturalmente el rostro. Mostrar la cara y otras partes del cuerpo tiene directa relación con el grado de definición de la identidad individual. Una presentación muy desaliñada o con el cuerpo muy cubierto —como es el caso de las mujeres campesinas en la zona andina— indica una severa desproporción entre ambas regiones. En el primer caso porque la diferencia entre la casa y la calle prácticamente no existe, y en el segundo porque la exposición del cuerpo en la calle es simplemente neutralizada. Nótese que el desaliño y el exceso cubierto tienden a coincidir con las distinciones de género. Véase Goffman, 1973: cap. 3; y Tseëlon, 1995: cap. 1.

⁸³ Era un movimiento equivalente a esos discursos misóginos que hacen de la mujer un objeto de culto y veneración. El Vaticano en años recientes, al reiterar la exclusión de las mujeres del sacerdocio, simultáneamente le ha dado nuevos bríos al culto a la Virgen María.

⁸⁴ En el caso del Perú, destaca la figura del educador puneño José Antonio Encinas (1886-1958). En un discurso a los maestros egresados de la Escuela Normal, en 1930, afirmaba: “Dirigida la Escuela laica hacia la gran tarea de preparar al ciudadano, no puede ver con simpatía elementos que traten de desviar o destruir semejante propósito. Tal ocurre dando importancia suma a la ‘enseñanza de la religión’ y permitiendo la hegemonía de una Iglesia en la Escuela. La Religión en su último análisis

es un proceso mental que empieza con simples manías y termina en la locura religiosa. La Iglesia, especialmente la Católica Romana, es un organismo político cuyo propósito es alcanzar el gobierno de un Estado, y someter sus instituciones al servicio de una entidad ajena a los intereses permanentes del país” (1930: 17).

⁸⁵ Robert Brandom desarrolla con minuciosidad esta postura en su propuesta “inferencialista” (cf. Brandom, 1994).

⁸⁶ Durante los años setenta y hasta la primera mitad de los ochenta se difundieron en América Latina las “comunidades eclesiales de base” (CEB), un modelo de organización del culto con notables parecidos al de las iglesias protestantes. No sin razón el Vaticano vio en este modelo de organización más horizontal y en su correspondiente justificación teológica una amenaza al modelo de *societas perfecta*. El movimiento fue suprimido con sorprendente rapidez y sin mayores resistencias públicamente visibles. Compárese, sin embargo, con la tesis del politólogo Anthony Gill (1998), para quien los comportamientos socialmente más progresistas de los obispos católicos han tenido lugar en países donde había una seria competencia en los sectores populares con las iglesias protestantes. Ahí donde esa competencia no existía, las actitudes de los obispos fueron de una tradicional indolencia y complicidad con acciones repudiables para cualquier elemental sentido humanitario. Gill analiza en detalle los casos de Chile y la Argentina, donde hubo dictaduras militares en un mismo período pero con actitudes muy diferentes de los episcopados católicos.

⁸⁷ Cf. Sennett, 2001.

⁸⁸ Descritas por John Cornwall en *Hitler's Pope* (1999). A pesar del título, más bien excesivo, el libro es una exhaustiva biografía política de Eugenio Paccelli, probablemente el papa más influyente del siglo xx junto con Karol Wojtyła.

⁸⁹ Mark Juergensmeyer (2001) plantea una variante poco explorada en los ataques terroristas: que los propios terroristas se asusten a sí mismos: “A veces la magnitud de sus actos destructivos ha sido tan enorme que han entendido de verdad a dónde podía conducir su violencia simbólica. Después que Timothy McVeigh cumpliera una visión horrible de la novela *The Turner Diaries* destruyendo el edificio federal de Oklahoma City, en 1995, el número de incidentes violentos de miembros de milicias cristianas disminuyó. Después que Paul Hill matase al personal de una clínica de interrupción de embarazos en Florida en 1994, según el reverendo Michael Bray, no había necesidad de más acción por parte de su círculo de activistas; a partir de entonces los asesinatos de médicos de clínicas de interrupción de embarazos los han llevado a cabo miembros de otros grupos. En otros casos, los terroristas han tenido una epifanía de camino a la realización de sus actos de destrucción. Kerry Noble contó que cuando le enviaron a destruir una iglesia gay y a sus fieles en Kansas City, los momentos en los que se sentó en un banco antes de hacer explotar su bomba y marcharse fueron ocasión de que reflexionara profundamente sobre lo que iba a conseguir con su pretendido acto: ‘Sólo podía ver cuerpos destrozados, miembros arrancados de los torsos’ recordaba Noble. Tranquilizado y conmovido, abandonó la iglesia con el maletín que contenía la bomba aún en la mano.” (2001: 272)

⁹⁰ Juergensmeyer cita el siguiente testimonio: “‘Echo de menos el fútbol’, dijo un joven seguidor de Hamas a un periodista que lo entrevistó en una prisión israelí para el film documental *Shaheed* (*Mártir*). El joven había sido designado para ser un terrorista suicida, pero fue interceptado por la policía israelí antes de que pudiera destruirse a sí mismo y a su objetivo, una multitud de paseantes

israelíes. Explicó al entrevistador que odiaba a los judíos. ‘Los desprecio’, dijo. ‘Nos quitaron nuestra tierra’. Pero cuando le preguntaron por el equipo de fútbol de Israel, dijo que admiraba mucho a los jugadores israelíes y que conocía a muchos por su nombre. Cuando el periodista le preguntó qué habría hecho si le hubieran mandado ejecutar su misión en un estadio de fútbol —que estuviera lleno de sionistas y no creyentes— el joven pareció sumamente confuso. ‘¿En un campo de fútbol?’ preguntó, claramente afectado. ‘No’, dijo, ‘eso no hubiera podido hacerlo’” (Juergensmeyer, 2001: 283).